

Tartu Ülikool
Usuteaduskond

Helene Toivanen

**Ikoon õigeusu teoloogia vahendajana: kolme
kirikupüha ikooni analüüs**

Magistritöö

Juhendajajad
Mag.theol Anne Burghardt
Dr. Olga Schihalejev

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus.....	4
Teema piiritlemine ja valiku põhjendamine.....	4
Usuliste objektide kasutamine usundiõpetuse tunnis.....	7
Eesmärk ja uurimisülesanne.....	9
Metodoloogilised lähtekohad.....	10
Allikad ja ikooni varasem uurimine.....	11
Ettetulnud raskused.....	13
Töö struktuur.....	13
1. Mis on ikoon?.....	15
1.1. Õigeusu ikoonid kui “teoloogia värvides”.....	15
1.2. Ikoonide keel.....	19
1.3. Ikoon õigeusu kiriku liturgilises kogemuses.....	23
1.4. Pühapildi areng algkristlikest sümbolitest kuni Kristus-ikoonini.....	25
1.4.1. Sissejuhatus.....	25
1.4.2. Käetatehtud ikoon.....	25
1.4.3. Suhtumine pühapilti antiikajal ja juutluses.....	27
1.4.4. Kristliku kunsti areng sümbolitest kuni esimeste Kristus-ikoonideni.....	29
1.5. Ikooni teoloogilised alused: seos kolmainuõpetuse ja kristoloogiaga.....	33
1.5.1. Ikooniteoloogia ja kolmainuõpetuse vahelise seose avamine ariaanliku tüli taustal.....	33
1.5.2. Ikooniteoloogia ja kristoloogia vahelise seose avamine ikonoklasmi taustal.....	36
1. 6. Kokkuvõte ja ikoonide analüüsi aluseks olevate teemade selgitamine.....	39
2. Kolme õigeusu kirikupüha ikooni analüüs.....	43
2.1. Kristuse sünnipüha ikoon.....	43
2.1.1. Sissejuhatus.....	43
2.1.2. Püha algne väljakujunemine.....	43
2.1.2. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine.....	45
2.1.3. Kristuse sünnipüha ikoon õigeusu teoloogia vahendajana.....	48
2.1.4. Kristuse sünnipüha ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega.....	55
2.2. Kristuse ristimispüha ehk jumalailumise ikoon.....	59
2.2.1. Püha algne väljakujunemine.....	59
2.2.2. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine.....	61
2.2.3. Kristuse ristimispüha ehk jumalailumise ikoon õigeusu teoloogia vahendajana.....	63
2.2.4. Kristuse ristimispüha ehk jumalailumise ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega.....	69
2.3. Ülestõusmispüha ikoon.....	72
2.3.1. Sissejuhatus.....	72
2.3.2. Püha algne väljakujunemine.....	73

2.2.3. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine.....	75
2.3.4. Ülestõusmispüha ikoon õigeusu teoloogia vahendajana.....	78
2.3.5 Ülestõusmispüha ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega.....	84
2.4. Kolme õigeusu kirikupüha ikooni analüüsi kokkuvõte.....	87
Kokkuvõte.....	89
Summary.....	92
Kasutatud kirjandus	94
Lisa 1.....	99
Lisa 2.....	100
Lisa 3.....	101
Lisa 4.....	102
Lisa 5.....	103
Lisa 6.....	104
Lisa 7.....	105
Lisa 8.....	106
Lisa 9.....	107
Lisa 10.....	107
Lisa 11.....	109

Sissejuhatus

Teema piiritlemine ja valiku põhjendamine

Käesoleva magistritöö teemaks on “Ikoon õigeusu teoloogia vahendajana: kolme kirikupüha ikooni analüüs”.

Õigeusu kontekstis on teoloogia ülim eesmärk inimese juhtimine osadusse Jumalaga ehk vastavalt õigeusu terminoloogiale inimese jumalikustumine¹. Teadmine ja kiriku õpetuslaused ehk dogmad pole väärtused iseenesed, vaid need on vahendid, mis teenivad inimese jumalikustumise eesmärki. Vene päritolu mõjukas teoloog Vladimir Losski kirjutab, et ida traditsioon pole teinud seetõttu kunagi teravat vahet kiriku kogemuse² ja õpetuse ehk dogmade vahel. Kuna teoloogia osutab Jumaliku tõe poole, on igasugune teoloogia müstiline ehk kiriku õpetuse oma elus tõeks elamine ning ühiselt tunnistatud usku kasvamine. Losski jätkab: “Väljaspool kiriku kuulutatud tõde kaotaksid kogemused oma objektiivsuse ja kindluse. Need viiksid tõe ja vale, illusiooni ja reaalsuse segunemiseni ehk oleksid müstilised halvas mõttes. Samas ei omaks kiriku õpetus mingit tähendust usklike jaoks, kui see ei väljendaks kõikide usklike kogetud tõde. Seega pole müstitsismi ilma teoloogiata ja vastupidi, teoloogiat ilma müstitsismita, vaid teoloogia ja müstitsism täiustavad üksteist.”³

Õigeusu teoloogia üheks vahendajaks on ikoon. See on õigeusu jumalateenistuste lahutamatuks osa, kuid mitte kui kaunistus, vaid tunnistaja dogmadena sõnastatud õigeusu kiriku kogemusest. Seetõttu kutsutakse ikooni ka „teoloogiaks värvides“. Kuna ikoon ei vahenda mitte ikoonimeistri isiklikku, vaid

¹ Jumalikustumine ehk *theosis* (θέωσις) on õigeusu teoloogias samal ajal nii muutumisprotsess kui ka eesmärk, mille poole kõik usklikud liiguvad. See väljendab kristlase kui teelolija teekonda ajast igavikku, mille eesmärk on saada ühendatud Jumalaga, muutuda tema sarnaseks. See ei tähenda inimese muutumist ontoloogiliselt ega inimese olemuse ühekssaamist Jumalaga (see oleks panteism), vaid see on Jumala armust, energiast täitumine, kus inimene jääb loomuse poolest inimeseks ehk säilitab oma hüpostaasi. Inimene on võimeline jumalikustuma vaid koostöös Jumalaga. **Limouris**, Gennadius. *The Microcosm and Macrocosm of the Icon: Theology, Spirituality and Worship in Colour. – Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 100–101.

² Õigeusu teoloogias mõistetakse kogemuse all eeskätt kiriklikku kogemust.

³ **Lossky**, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976, pp 7–10.

õigeusu kiriku kogemust, on selle ontoloogiliseks aluseks ja eelduseks Jeesuses Kristuses toimunud Jumala lihakssaamine. Sellest sündmusest saab ikoon õigeusu teoloogias olemisõiguse ja põhjenduse.⁴ Kuna õigeusu teoloogia eesmärk on inimese juhtimine osadusse Jumalaga, siis seda sama eesmärki teenib ka ikoon. Ikoonimeistri Nikita Andrejevi sõnul on ikoonimaali uurimine ja praktika seega lähtepunktiks otsingule, kuidas elada usklikuna siin maailmas ehk kuidas kasvada Jumala poole. Selleks pakub ikoon inimesele „õppetunni värvides“.⁵

Eelnevast tuleb esile, et ortodoksi teoloogia on kogemuskeskne. Joensuu piiskop Ambrosius ütleb käesoleva töö autori arvates küll liigselt lihtsustades, kuid ideed hästi edasiandvalt, et kui protestandid temalt küsivad, mis on nende ja õigeusu kiriku erinevus, vastab ta: „Kui protestandi kiriku vaimulik jutlustab, võiks ta jutluse kokkuvõtteks öelda: „Issand on hea, mõtelge selle peale!“ Mida aga ütleks ortodoksi preester, kui ta võtaks vaevaks (*sic!*) jutlustada? Ta võiks öelda: „Tulge, maitske ja vaadake, kui hea on Issand!“⁶ Idakiriku sellele tahule osutab ka õigeusu pühadetraditsiooni uurinud Catherine Aslanoff, kelle sõnul õpetab õigeusu kirik usklike just läbi kirikupühade, mille kaudu tuleb esile Jumala lihakssaamise tõelisus Jeesuses Kristuses, mis jõuab lõpule tema teise tulemisega. Iga püha pakub usklikele võimaluse näha Jumala lihakssaamise müsteeriumit uues valguses ning kogeda Jeesuse üha sügavamale mineva enesetühjendamise teed⁷, millele ta inimeste pärast vabaduses on astunud. Inimeseks sündides, end ristida lastes – et otsida kadunud, vaevatud ja patuseid – ning end surma andes, laskub Jeesus üha

⁴ **Lossky**, Valdimir. *In the Image and Likeness of God*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 14.

⁵ **Andrejev**, Nikita. Suuline teada Helene Toivanenile. 26.06.2012.

⁶ **Ambrosius**. „Jesus Christ – the Life of the World“ in Orthodox Iconography. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p. 205.

⁷ Kristlikus teoloogias viidatakse sõnaga *kenosis* (κένωσις) – enese tühjendamine – nii Jumala lihakssaamisele Jeesuses Kristuses kui ka inimese täielikule Jumala tahte allumisele. Käesolevas töös on seda kasutatud esimeses tähenduses ehk osutades usule, et Jumal on tõeliselt inimeseks saanud, samastudes inimesega ka kannatustes ja kiusatustes ning võttes kanda inimese patud, jäädes ise siiski patuta. Selles sisaldub metropoliit Kallistos Ware'i sõnul kaks tingimust inimese pääsemise kohta. Esiteks, ainult Jumal võib inimese päästa – seega kui Kristus on meie Päästja, peab ta olema Jumal – ning teiseks, „pääsemine peab jõudma inimese häda tuumani“. Üksnes siis, kuid Kristus on tõeline inimene ning saab osa ka inimese kannatustest, „võime meie, inimesed, saada osa sellest, mida tema meie jaoks on teinud.“ **Ware**, Kallistos. *Õigeusu tee*. Tallinn: EAÕK kirjastustoimkond, 2001, lk. 73.

sügavamale. Kuid ta ei peatu isegi ristil, vaid õigeusu teoloogia kohaselt laskub inimese vabaduse eest võideldes surmavalda, võitlema Surma endaga.⁸

Usundiõpetuse õpetajana kogen vaimsest pärandist kõnelemisel sageli vajadust näitlikustava õppematerjali järele, mis aitaks õpetatava sisu lastele lähemale tuua. Et võimaldada lastele ja noortele kasvamist nii inimesena kui ka üksteisemõistmises, peaks usundiõpetus sisaldama midagi enamat peale eri religioonidega seotud faktide käsitlemise ning uurima religiooniga seotud suhtumisi, uskumusi, moraaliküsimusi ja arusaamasid, mis peituvad usupraktika taga. Üheks autentseks teadmiste allikaks oleks vahetu kokkupuude religiooni esindajaga, kelle jaoks konkreetsed uskumused ning usupraktika on igapäevane reaalsus, kuid tihti otsustavad võimalike külastajate leidmise keerukus, ajalised ning rahalised piirangud selle, et praktikas on sellised vahetud kohtumised pigem erandlikud. Puutudes esmakordselt kokku ideega ikoonist kui “teoloogiast värvides”, olin lummatud selle potentsiaalset vahendada teadmist õigeusu kiriku õpetusest, kuid mitte lihtsalt kui õpik või “piibel kirjaoskamatutele”, vaid kui objekt, mis annab võimaluse tutvuda sügavamalt ka usupraktika ning seda vormiva ja loova usuga. Põhikooli riiklikus õppekavas on kolmanda kooliastme ainekavas soovitatud tutvuda religioonidega, keskendudes neile olulistele tahkudele.⁹ See tähendab, et religioone ja usulisi liikumisi tuleks käsitleda viisil, mis tooks välja neile religioonidele/konfessioonidele/usulistele liikumistele iseloomulikke aspekte. Ikoon on kindlasti üks õigeusu kiriku jumalateenistusel ning usklike igapäevaelus oluline usuline objekt, mis aitab võtta kokku ja avada õigeusu kiriku õpetust. Ikoon ei ava end vaatajale samas koheselt ning “ikooni keelt” oskamata võib selles peituv rikkus avastamata jääda. Sellest sündiski otsus valida töö teemaks kolme õigeusu kirikupüha – Jeesuse Kristuse sündimise püha, Kristuse ristimise ehk jumalailmumispüha ja ülestõusmispüha – ikooni analüüs, mis toimiksid eeskujuna ning näidetena, kuidas ikoonid õigeusu teoloogiat vahendavad.

Need kolm kirikupüha käsitlevad kristluse (enese)mõistmise seisukohalt keskseid õndsusloolisi sündmusi, olles seetõttu sobilikud vahendama ning

⁸ Aslanoff, Catherine. *The Incarnate God: The Feasts of Jesus Christ and the Virgin Mary*. Vol. 2. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1995, pp. 11–13, 19.

⁹ Põhikooli riiklik õppekava, valikaine “Usundiõpetus” https://www.riigiteataja.ee/aktiis/1140/1201/1001/VV1_lisa9.pdf (04.05.2013)

tutvustama kristlust *resp.* õigeusu kiriku õpetust. Nende ikoonide kaudu saab usundiõpetuse tunnis käsitleda väga erinevaid teemasid, nagu õpetust Jumala lihakssaamisest, ristimisest, Püha Vaimu rollist, Jumala kolmainsuslikust olemusest, Neitsi Maarja tähendusest õigeusu kirikus jne. Käesolev töö ei anna valitud ikoonide käsitlemise kohta tundides küll konkreetsemaid soovitusi, kuid mõningad üldisemad ideed, kuidas kasutada religioosseid objekte, sh ikoone, usundiõpetuse tundides, on välja pakutud järgnevas alapeatükis.

Usuliste objektide kasutamine usundiõpetuse tunnis

Usundiõpetuse tundide eesmärk on avada eri religioone ja usulisi liikumisi, käsitledes religiooni väljendumist kultuuris, inimese ning ühiskonna elus, pakkudes samas võimalust arutleda noortele oluliste eksistentsiaalsete küsimuste üle.¹⁰ Üheks selliseks teadmiste ja kogemuse vahendajaks on usulise praktika objektid (artefaktid inglise keelsest sõnast *artefacts*) ehk asjad, mis on mõeldud kasutamiseks ühenduses religioosse praktikaga. Samas pole kõik usupraktikas kasutatavad objektid iseenesest erilised. Mõned on lihtsalt praktilised abivahendid, olemata ise religioossed objektid, näiteks islamiusuliste palvevaip või juutide pigimüts kipa (*kippah*). Teise kategooria, ning just seda on käesolevas alapeatükis silmas peetud, moodustavad objektid, mida peetakse vastavas religioonis iseenesest pühadeks ning mis kuuluvad uskliklike jaoks reaalsusesse, millele need viitavad (nt õigeusu ikoon)¹¹. Sellised objektid vajavad alati selgitust nende kasutuse ja konteksti kohta, et õpilane võiks saavutada sügavama arusaama sellest, mida objekt usklikule tähendab. Usu

¹⁰ Põhikooli riiklik õppekava, valikaine „Usundiõpetus“ https://www.riigiteataja.ee/aktiis/1140/1201/1001/VV1_lisa9.pdf
gümnaasiumi riiklik õppekava, valikaine „Usundiõpetus“ https://www.riigiteataja.ee/aktiis/1140/1201/1002/VV2_lisa8.pdf (2.05.2013)

¹¹ Mingi religiooni/konfessiooni poolt pühaks peetava eseme kasutamine selleks mitte ettenähtud olukorras võib sisendada endas pinget. Sellest problemaatilisusest räägib näiteks Tom Hopko raadiosaates „The Sunday of Orthodoxy“ (24.03.2013). Tema seisukoht on, et ikoonide kasutamine väljaspool liturgilist elu (jumalateenistus või kodune palvenurk) ja selleks mitte ettenähtud kohas (nt raamatu kaanel, reklaamvoldikul, T-särgil vms) on ikoonide väärilt kasutamine. Ta rõhutab, et ikoonid on objektid, mis kuuluvad liturgilise elu juurde ning millele tuleb osutada neile kohast austust (nt ikooni ees kummardades või seda suudeldes), mitte aga kaunistused, mida igauks meelevaldselt võib kasutada. <http://ancientfaith.com/announcements/the3> (1.05.2013). Samas ei ole siinkirjutaja sellist välistavat seisukohta teiste autorite puhul kohanud ning julgeb seega soovitada kasutada ikoone usundiõpetuse tundides õigeusu teoloogiat avava materjalina. Samas peaks õpetaja kindlasti välja tooma ka selle, mis on ikooni kontekst ja roll õigeusu kirikus.

tähendust avavate objektidena on need seetõttu suurepäraseks õppevahendiks usundiõpetuse tundides, pakkudes võimaluse erinevaid meeli kasutades religiooni kogeda ja avastada. Need äratavad küsimusi ja emotsioone ning võimaldavad õpilastele isikliku kogemuse. Samas peab õpetaja alati meeles pidama ning õpilastele vahendama, et tegu pole tavaliste õppevahendite, vaid esemetega, mida paljud käsitlevad pühadena, ning seetõttu tuleb nendega enda usulisest veendumusest hoolimata vastavalt ümber käia, mis omakorda õpetab austama endast erineva maailmavaatega inimeste uskumusi. Usulisi objekte tunnis kasutades tuleb arvesse võtta, et erinevate artefaktide jaoks on sobilikud erinevad õppeülesanded.¹²

Christine Howard on oma inspireerivas raamatus toonud välja erinevaid võimalusi usuliste objektide kasutamiseks usundiõpetuse tundides, mis ei piirduks vaid objekti näitena esitlemisega, vaid aitaks avada usu reaalsust ning edendada vastastikust mõistmist. Mõningate mõõndustega ja olukorda arvestades (nt alati ei tohi objekte katsuda) on need soovitusel käesoleva töö autori arvates sobilikud ka ikoonide kasutamiseks usundiõpetuse tundides. Esiteks saab artefakte Howardi sõnul kasutada huvi äratamiseks, lähtekohana jutustuses, loovkirjandi aktiveerijana, lisana lugemisülesandele või lapsi iseseisva uurimistöö juurde juhatajana. Nende abil võib suunata õpilasi küsima, avastama sümboleid, sõnastama objekti tähendust osalejatele ja seletama selle kasutamist religioosses praktikas. Teiseks aitab selline materjal süveneda mõnda aspekti usupraktikas ja keskenduda, kui tähelepanu kipub hajuma. Reaalselt katsutav asi on õpilastele ka huvitavam kui lihtsalt ekraanilt pildi vaatamine, kuulamine või lugemine ning aitab usundiga seotut hiljem paremini meenutada. Kolmandaks aitab usuliste objektide kasutamine Howardi kohaselt elada sisse “teise” rolli ning suurendada seeläbi vastastikust austust ja empaatiavõimet. Lisaks võimaldavad need siduda omavahel erinevaid eluvaldkondi. Kasutades näiteks kunstilisi religioosseid objekte, nagu ikoonid, võimaldavad need omavahel lõimida religiooni ja kultuuri, samas kaasates ka muid valdkondi nagu keel, ajalugu, geograafia, ning oskusi, nagu eneseväljendus, üldistusoskus, teadmiste ühendamise. Loetelu usuliste artefaktide võimalikest kasutusvõimalustest

¹² **Howard**, Christine. *Investigating Artefacts in Religious Education*. A Guide for Primary Teachers. London: Religious and Moral Education Press, 2009, pp. 5–8, 10.

võiks olla veelgi pikem, kuid kokkuvõtlikult on kõige enampakkuvad just meetodid, mis kasutavad induktsiooni, aktiivset osalemist, avastamist, dokumentide, eriti religioossete tekstide ning näiteks kunsti tõlgendamist.¹³

Kõigi nende võimalike kasutusideede puhul ilmneb, et viimselt oluline pole objekt ise. Ka õigeusu kirik õpetab, et ikoonile suunatud austus kandub üle ikoonil kujutatud prototüübile¹⁴, mistõttu tuleb ikoone usundiõpetuse tundides kasutades teadvustada, et ikoon ise ei ole kummardamise objekt, vaid pilgu suunaja teispoolisusesse ning usklike teejuht teel Jumala poole. Töö autori arvates sobib ikoone õppematerjalina kasutada mitte üksnes konfessionaalsete koolide, vaid ka avalik-õiguslike koolide usundiõpetuse tundides. Seda iseäranis juhul, kui valik on langetatud ikoonide kasuks, mis annavad edasi oikumeeniliselt kõnekat sisu, olles selliselt kasutatavad kristluse tutvustamisele tervikuna. Ikoonide kasutamine tunni kontekstis ei tähenda, et õpilased peaksid omandama samasuguse suhtumise, nagu on ikoonide suhtes õigeusklikel kristlastel, vaid selle dimensiooni teadvustamine ja esiletoomine võiks suunata õpilasi küsima nende endi elu “suuri küsimusi”.

Eesmärk ja uurimisülesanne

Töö eesmärgiks on osutada kolme kirikupüha ikooni analüüsi näitel, kuidas vahendavad need ikoonid õigeusu teoloogiat. Selleks, et valitud pühade ikoonianalüüsid laiemasse konteksti paigutuksid ning ikoonid vaataja/lugeja jaoks teoloogia vahendajatena “kõnelema” hakkasid, on vajalik ikooni kui fenomeni sügavam mõistmine ja selle rolli selgitamine õigeusu kiriku kontekstis. Seetõttu on vajalik avada ikoon kui õigeusu kiriku tunnistus Jumala lihakssaamisest ehk kui tee ühendusse Jumalaga, mis on Vladimir Losski kohaselt õigeusu teoloogia viimne eesmärk.¹⁵

¹³ Howard, pp. 6, 8, 10, 15; **Mazzarello**, Maria Luisa. Teaching Religion through Art in Religious Education in Italian Schools. – *Good Practice in Religious Education in Europe*. Examples and Perspectives of Primary Schools. Berlin: LIT Verlag, 2007, pp. 101, 108, 112.

¹⁴ St. **John of Damascus**. *Three Treatises on the Divine Images*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2003, p. 29, 35.

¹⁵ Lossky, 1976, p. 9.

Töö eesmärgini jõudmiseks on töös püstitatud kaks suuremat ülesannet. Esiteks avada ja selgitada ikooni olemus õigeusu teoloogiast lähtuvalt. Selleks tutvustatakse ikoonile iseloomulikku sümboolset keelt, avatakse ikooni kujunemise ajaloolist tausta, teoloogilist lähtepunkti (eelkõige seost triniteediõpetuse ja kristoloogiaga) ning seost õigeusu kiriku liturgiaga. Teiseks ülesandeks on analüüsida nimetatud pühade ikoone õigeusu teoloogia vahendajatena. Analüüsis juhindutakse töö autori hinnangul ikooni olemuse seisukohalt olulistest tunnustest, mis on tuletatud ikooni kui fenomeni avavast osast. Iga püha ikooni puhul antakse ülevaade (1) püha kujunemisest, (2) ikoonitüübi tekkimisest, (3) avatakse ikoon teoloogia vahendajana ning (4) osutatakse selle seostele liturgiliste tekstide, kanoonilise ning apokrüüfse kirjandusega. Samas ei püüa käesolev töö olla ammendav, esitledes ikoonidel kujutatud teemadest lõplikku või ainuvõimalikku tõlgendust, vaid tutvustab ikoonidel leiduvaid põhiteemasid, milles on võimalik iga analüüsitud alateema puhul sügavamale minna.

Tööl on ka praktiline väljund. Autori isiklikust huvist ja vajadusest johtuvalt on töö vaadeldav ka usundiõpetuse tundide ettevalmistamiseks kasutatava materjalina. Kuna aga töö eesmärk ei ole olla õppematerjal, ei ole ühenduses ikoonianalüüsidega antud detailsemaid soovitusi konkreetsete ikoonide tundides kasutamise kohta. Üldisemad soovitused usuliste objektide kasutamise kohta usundiõpetuse tundide kontekstis, on välja toodud eelnevas alapeatükis “Usuliste objektide kasutamine usundiõpetuse tunnis”.

Metodoloogilised lähtekohad

Tööle seatud eesmärgi – analüüsida kolme kirikupüha ikoone kui õigeusu teoloogia vahendajaid – toetav ja selle eelduseks olev esimene osa põhjendab teise osa analüüsi lähtepunkte ja horisonti, millele valitud ikoonid asetuvad. See horisont on kristlik *resp.* õigeusu kiriku kogemus, mis on ka töö metodoloogiline lähtekoht. Sellest johtub ka töö teoloogiline rõhuasetus (vrd kunstiajalooline, kultuurilooline, semiootiline). Töö esimene osa püüab ikooni eri tahke avada selliselt, et iga alapeatükk lisab terviku tajumisse uue mõistmiskihi.

Kuna ikoonid on õigeusu kiriku kontekstis kui tekstid, mis avavad Jumala ilmutust ja tema lihakssaamise tõelisust, on tööle seatud eesmärgi saavutamiseks kasutatud hermeneutilist analüüsi. See on sobilik uurimisülesande puhul, kus eesmärk on avada ikoonide sisu neile omasest, õigeusu kiriku õpetusest lähtuvalt. Ikoonide tõlgendamine on seega kui dialoog õigeusu kiriku kogemuse ja selle kuntsilise väljenduse vahel, kus “vestlusteema” on hoolimata eri sõnastustest alati üks: Jumala inimesekssaamise müsteerium.

Allikad ja ikooni varasem uurimine

Töö peamine allikas üldisema ülevaate saamiseks ikooni olemusest on ikooniteoloogia klassika, vene ikoonimeistri Leonid Uspenski raamat “Theology of the Icon” I – II osa. Seda täiendavad eri külgede pealt eeskätt ortodoksi teoloogi Karl Christian Felmy raamat “Das Buch der Christus-Ikonen”, teoloogilise poole pealt katoliku kiriku piiskopi Christoph Schönborni “God’s Human Face. The Christ-Icon”, ikonoklasmiaegsete¹⁶ ikoonide kaitsjate Theodoros Studitese “On the Holy Icons” ning Damaskuse Johannese “Three Treatises on the Divine Images” ja ajaloolise poole pealt kunstiajaloolase Moshe Baraschi “Icon. Studies in the History of an Idea”. Nendele lisaks toetavad ülevaadet rohked artiklid, muuhulgas ka näiteks USAs elava vene päritolu ikoonimeistri Vladimir Andrejevi sulest. Ikoonianalüüsil olid ideede ja suunaandjatena abiks Leonid Uspenski ja Valdimir Losski ülevaatlik raamat “The Meaning of Icons”, Michel Quenot’ raamat “The Resurrection and the Icon”, Rainer Sticheli “Die Geburt Christi in der Russischen Ikonenmalerei”, Karl Christian Felmy juba mainitud raamat “Das Buch der

¹⁶ Ikonoklasm ehk pildirüüste on 8.–9. sajandil väldanud ikoonidevastane liikumine ning massiline pühapiltide hävitamine ja nende austamise keelamine. Lisaks religioossetele põhjustele mõjutasid ikonoklasmi puhkemist ka poliitilised, majanduslikud ja sotsiaalsed tegurid. Ikonoklasm jaguneb kaheks laine, millest esimene vältas aastatel 726–780 ja teine 815–842. Ikonoklastilised kirikukogud, kus õigustati ikoonide hävitamist ja keelamist toimusid aastatel 754 ja 815, millele vastukaaluks toimusid kaks ortodoksides kirikukogu. Esimene, seitsmes oikumeeniline ehk teine Nikaia kirikukogu toimus aasta 787 ning selle otsustel on märkimisväärne mõju ikooniteoloogia arengus. Teine, 842. aastal toimunud kirikukogu kinnitas seitsmenda kirikukogu otsuseid ning tähistas ikonoklasmi lõppu. Kuigi ikoonide süstemaatiline hävitamine algas keiser Leo III ajal 726. aastal, oli tõrjuv suhtumine ikoonidesse kiriku teatud ringkondades juba enne ikonoklasmi olemas ning seda ei ole täielukult suudetud tõrjuda ka pärast ikonoklasmi hukkamõistmist Konstantinoopoli kirikukogul 842. aastal. Esimese ikonoklasmi laine ajal oli mõjukaim ikoonide poolt võitleja Damaskuse Johannes (u. 652–749), kelle teesidele toetusid mh. seitsmenda kirikukogu kirikuisad. Teise ikonoklasmi laine mõjukaim ikoonide eest võitleja oli Theodoros Studites (759 – 826). Pappismunki **Arseni**. *Ikonikirja*. Helsingi: Otava, 1995, s. 24–30.

Christus-Ikoonen” ning piiskop Arseni “Ikonikirja”. Teoloogilise tausta loomiseks on kasutatud metropoliit Hilarioni (Alfejev), metropoliit Kallistos Ware’i, vene päritolu õigeusu teoloogi Vladimir Lossky ja kaasaja ühe olulisima ortodoksi teoloogi metropoliit Zizioulase kirjutisi.

Vana ikoonimaali taasavastamise järel 19. sajandil ja 20. sajandi alguses,¹⁷ mil suurenes ka huvi “õigeusulise” õigeusu teoloogia vastu, mis ei lähtunud enam skolastilisest teoloogiast, vaid püüdis leida oma juuri, on ikooni olemusest ning selle tähendusest õigeusu kiriku kontekstis kirjutatud palju. Samas on vähem neid uurimusi, mis tegeleksid konkreetsete ikoonide põhjaliku avamisega, osutades ikoonile kui rikkale allikale teoloogia vahendajana. Eriti keeruline on väga varaste ikoonide kohta käiva materjali leidmine, kuna allikad on vastuolulised või lünklikud. Ka ikonoklasmieelsest ajast on säilinud ikoone vähe, mistõttu osutus vanemate ikoonitüüpide – kõik käesolevas töös analüüsitud ikoonid – algse kujunemise ülevaate andmine väljakutseks. Õigeusu ikoonimaal kaugenes nn kanoonilisest stiilist iseäranis alates 17. sajandist kuni 19. sajandi lõpupooleni, lähenedes eriti 18. ja 19. sajandil läänelikule religioosse kunsti stiilile. Taasavastatud ja uuesti ausse tõstetud vanema ikoonimaali stiili väärtustamine jätkub tänapäevani ning kogub ka Eestis populaarsust. Tegutsevad mitmed ikoonistuudiod, kus soovijatel on meistri käe all võimalus ikoonimaalimist õppida. Samas on ikooni puudutava eestikeelse materjali tõlkimine ja ka kohapealsete uurimuste koostamine, mis aitaks ikooni rolli õigeusu kiriku õpetuses laiemalt teadvustada, veel algusjärgus. Ka käesolev töö annab seega oma panuse sellesse valdkonda, tutvustades võimalusi avada kristluse tuuma kolme kirikupüha ikooni näite varal, avades seejuures ikooni teoloogilist võimalikkust inkarnatsioonist lähtuvalt.

¹⁷ Suur roll ikooni taas au sisse tõusmisel oli välismaistel „avastajatel“. Näiteks hindasid prantsuse impressionistid vene ikoonimaali väga kõrgelt ning üks esimene läänepoolne vene ikoonimaali ülistaja oli 1911. aastal Matisse, peale seda kui ta Venemaal käies sealseid ikoone näinud oli. Esimene vene ikoonimaali suurteos, mis restaureeriti oli Andrei Rubljovi “Kolmainu” ikoon. Kuna aga vanad vene ikoonid olid korduvalt üle maalitud, ning kirikutes tuhmunud, ei osanud keegi arvata, kui kirkastes värvides need algselt maalitud olid. Esmakordselt oli kaasaegsetel võimalus tutvuda esimeste, peamiselt Novgorodist pärit restaureeritud ikoonidega 1913. aastal.

Ettetulnud raskused

Suurim töö kirjutamisel ettetulnud raskustest oli töö esimese osa väga laia teema – ikooni olemus õigeusu kirikus – süstematiseerimine ja midagi olulist välja jätmata lühidalt vahendamine. Siin sisaldub ka töö teine raskus, nimelt, mis on oluline? Selle tajumiseks oli vaja kirjutades end suurest materjali hulgast läbi töötada, et pärast suurem osa kirjutatust kui liiga detailne või asjasse mittepuutuv välja praakida. Tänu asjatundlikumate soovitudele on loodetavasti õnnestunud töö lõplikus variandis öelda ikooni olemuse ja kasutuse kohta õigeusu kirikus piisavalt, et selle põhjal mõista ikoonide analüüse, kuid samas mitte liiga palju, et esimene osa teist, analüüsi osa, varjutama ei hakkaks. Siiski oleks vale töö kahte osa üksteisele konkurentidena vastandada, kuna mõlemad eeldavad teist. Ikooni olemuse selgitamine ilma näideteta oleks elutu ning mitte uurimistöö, vaid referaat, samas kui analüüs ilma ikooni lahtimõtestamiseta ei tugineks mingile teoreetilisele alusele.

Töö struktuur

Töö on jaotatud kaheks suuremaks osaks. Esimene osa käsitleb arusaama ikoonist õigeusu kiriku õpetuse kohaselt. See pakub teoreetilise ja mõttelise aluse järgnevale kolmele ikoonianalüüsile, aidates mõista lähtekohti, millele analüüsides toetutakse.

- Esimene alapeatükk annab sissejuhatava ülevaate ikoonist õigeusu kiriku kontekstis kui Jumala lihakssaamise tunnistusest.
- Teine alapeatükk tutvustab ikooni sümboolikat ehk “keelt”.
- Kolmas alapeatükk osutab ikooni liturgilist konteksti arvestades olulisele seosele ikooni ja liturgia vahel.
- Neljas alapeatükk annab ülevaate ikooni kujunemisest alates sümbolitest kuni kiriku ikoonist sõnastatud õpetuseni.
- Viies ja viimane ikooni olemust käsitlev alapeatükk annab ikoonile teoloogilise põhjenduse ning seda just kolmainuõpetusest ja kristoloogias lähtuvalt, asetades ikooni selleks arianliku tüli ning ikonoklasmi horisondile.

- Kuues alapeatükk võtab eelneva kokku ja sõnastab selle põhjal valitud ikoonide analüüsi aluseks olevad teemad.

Töö teine osa käsitleb kolme kristluse enesemõistmise seisukohalt keskse kirikupüha ikooni, käsitledes iga ikooni puhul nelja teemat.

- Esiteks antakse ülevaade püha kujunemisest, mis on oluline aitamaks mõista ikooni vahendatavat sõnumit. Arvestades töö autori soovitusi kasutada ikoone usundiõpetuse tundides, annab ülevaade püha kujunemisest võimaluse siduda ikoon vastava püha (ajaloo) tutvustamisega.
- Teiseks tutvustatakse ikoonitüübi esialgset kujunemist ning võimalikke seosed kirikukogudel vastuvõetud dogmaatiliste küsimustega.
- Kolmandaks avatakse ikooni roll teoloogia vahendajana, asetades ikooni vastava õndsusloolise sündmuse valgusesse.
- Neljandaks osutatakse ikooni seosele liturgiliste tekstide, kanoonilise ja apokrüüfse kirjandusega, kuna tihti avaneb mõni ikoonil kujutatud detail just liturgiliste tekstide, apokrüüfse kirjanduse või Vana Testamendi ennustuste valguses.
- Viimaseks võetakse ikoonide analüüs lühidalt kokku, osutades nende ühisosale Jumala lihakssaamise tunnistajatena.

Töös on 11 ikoonide analüüsi illustreerivat lisa.

1. Mis on ikoon?

1.1. Õigeusu ikoonid kui “teoloogia värvides”

Sõna ”ikoon” viitab õigeusu kiriku kontekstis sakraalsele pildile, millel on keskne koht idakiriku liturgilises elus. Ortodoksi traditsioonis on selle sõnaga tähistatud igasugust sakraalse kunsti vormi, olgu see siis valmistatud mosaiiktehnika, freskona, maalitud puule või valatud skulptuuri vormi¹⁸. Ka kaunistusi pühade riistade, liturgilise rõivastuse ja raamatute peal kutsutakse ikoonideks, kuna sõna ”ikoon” tuleneb kreekakeelsest sõnast εἰκών, mida võib tõlkida kui kujutis, pilt, kuvand.¹⁹ Eesti õigeusu kirikus kasutatakse ikooni tähistamiseks ka sõna “pühakuju”.

Munk Damaskuse Johannes, kes oli ikonoklasmi ehk 8.–9. sajandil väldanud pilditüli esimese laine ajal üks olulisim ikoonide kaitsja, rõhutab ikooni mõiste kesksust kristlikus teoloogias, nimetades seda üheks kristluse võtmeteterminiks. Selle kasutus ei piirdu tema sõnul kaugeltki vaid kunstilise sfääriga, vaid mõiste ”ikoon” abil antakse edasi nii kolmainu siseseid suhteid – Poeg kui nähtamatu Jumala kuju (Kl 1:15) – kui ka Jumala suhet ja seost looduga. Näiteks kasutatakse sõna εἰκών Septuaginta loomisloos, kus tõdetakse, et inimene on loodud Jumala näo järgi, Jumala pildiks (1Ms 1:27). Laiemalt kujundite ja piltide tähendust rõhutades, juhib Johannes lugeja tähelepanu sellele, et just nende kaudu on Jumal Vanas Testamendis andnud aimata Uues Testamendis täituvaid lubadusi²⁰ ning ka maalitud pühapildid on tema kohaselt Jumala suhtlus inimestega, milles Jumal laseb inimestel juba oma maises elus osa saada taevasest reaalsusest, tulevasest õndsusest. Johannese kohaselt pole rünnak ikoonide vastu või nende tähtsuse alahindamine seega mitte

¹⁸ Traditsiooniliselt õigeusu kirikus skulptuure religioosse kunsti vormina siiski ei soosita.

¹⁹ St. John of Damascus, p. 8.

²⁰ Nt Kõrkjamerest läbimine (2Ms 14) kui võrdpilt ristimisest, vaskmadu, kelle poole vaadates maolt hammustada saanud ellu jäid (4Ms 21:9) kui Kristuse võrdpilt jms.

vaid konkreetsete pühapiltide ründamine, vaid rünnak kristluse keskse õpetuse vastu.²¹

Ikoonist räägitakse õigeusu traditsioonis kui “teoloogiast värvides”. Kui õigeusu teoloogia on Vladimir Losski kohaselt kiriku õpetus ja kogemus Jumalast ning inimese jumalikustumisest, siis kuidas mõista väljendit “teoloogia värvides”? “Värv” tähistab selles mõistes kõike, mis loob pildi, olgu see siis maalitud või mosaiiktehnika laotud kujutis. Seega tähistab “teoloogia värvides” ehk ikooniteoloogia õigeusu kirikus õpetust ja teadmist inimese ja Jumala vahelisest lunastusele viivast suhtest, mis on edasi antud pildi ehk ikooni kaudu.²²

Selle mõiste puhul ilmneb ka ikooni vahendaja roll ehk selle väärtus ei arvata seisnevat kunstitöös iseeneses, vaid reaalsuses, millele ikoon osutab.²³ Just see, jumaliku reaalsuse vahendaja roll annab ikoonidele õigeusu kiriku õpetuse kohaselt ontoloogilise tähenduse. Seetõttu on ikoonist rääkides tihti kasutatud võrdpilti aknast, mis avaneb teispooldusesse.²⁴ Aken pole olemas iseenese pärast, vaid selle eesmärk on lasta läbi valgust. Akna ees seistes ja õuest voogaval valgusel oma nägu paitada lastes, ei pane me akent ennast tähelegi. Valgus on see, mida tajume. Ka ikooni ees seisja võib tunda sama. Õigeusu arusaama kohaselt on ikoon jumaliku reaalsuse vahendaja ning ikooni ees seisev usklik ei seisa mitte maalitud puu ja teda sealt üksisilmi vaatava pühaku ees, vaid Jumala enda kohalolu valguses. Piiskop Arseni kirjutab: ”Ikoon mitte üksnes ei püüa Jumala riiki kunstiliste vahenditega

²¹ St. John of Damascus, pp. 10–11; **Dragas**, George D. St John Damascene’s Teaching about the Holy Icons. – *Icons. Windows on Eternity*. Theology and Spirituality in Colour. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p.54.

²² **Ozoline**, Nicolas. Theology in Colour: The Icon of Christ’s Nativity. – *Icons. Windows on Eternity*. Theology and Spirituality in Colour. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p. 132.

²³ Ikooni austades ei austata mitte ikooni iseeneses, vaid sellel kujutatud Kristust, pühakuid, ingleid või Jumalaema ehk ikooni prototüüpi. Seega tuleb eristada ikooni austamine (λατρεία) kummardamisest (προσκύνησις), mis kuulub üksnes Jumalale. St. **Theodore the Studite**. *On the Holy Icons*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1981, pp. 38–39.

²⁴ **Kostas**, John. Windows into Heaven: The Role of Icons in the Greek Orthodox Church. – *Word & World*. Vol. 28, No 4 (Fall 2008), p. 366.

kujutada, vaid toob selle esile.”²⁵ Seetõttu on ikooni võrdlemine aknaga vägagi tähendusrikas ja avab ilmekalt ikooni rolli õigeusu vaimsuses.²⁶

Samas võib akna motiiv mõnevõrra piiratuks jääda, kuna aknast vaadates silmitseb vaataja objekte alati distantsilt, ise vaates osalemata. Seega on metropoliit Kallistos Ware'i kujund ikoonist kui uksest veelgi kõnekam. Uks viitab kuhugi sisenemisele, kellegagi kohtumisele, mitte vaid kõrvaltvaatajaks jäämisele ja valgusest puudutatud saamisele. Õigeusu traditsioonis ei peegelda ikoon mitte ainult Jumala riigi auhiilgust ega luba inimesel aimata sealset reaalsust, vaid kutsub teda selles osalema. Seega, minnes veelgi sügavamale ikooni tähenduse mõistmises, on ikoon ka kohtumiskoht.²⁷ Ikooni ees ei ole inimene passiivne pealtvaataja, vaid selle kaudu toimub suhtlus. Kuid kellega inimene ikooni ees seistes kohtub, kellega ta suhtleb?

Ikoon on õigeusu käsitle kohaselt inimese kohtumine Jumalaga Kristuses. Jumal on saanud inimeseks ning see, mis oli kujutamatu, on muutunud kujutatavaks.²⁸ Seega on ikoon õigeusu traditsioonis tunnistus lihakssaamisest.²⁹ Ainult seetõttu, et Jumal on saanud lihaks, on ikooni tegemine üldse võimalik ja mingis mõttes ka paratamatu. Nimelt on ikonoklasmi teise laine ühe olulisima ikoonide kaitsja, Püha Theodoros Studitese (759–826) sõnade kohaselt ikooni tegemise võimalikkuse eitamine inkarnatsiooni tegelikkuse eitamine³⁰. Kui Vana Testament keelas Jumalast piltide valmistamise ja nende kummardamise, kuna Jumal oli nähtamatu ja igasugune jumalakuju oleks olnud inimese enda fantaasia sünnitis, mitte Jumala ilmutus, siis inkarnatsioon on seda olukorda muutnud. Nähtamatu ja kujutamatu Jumal on võtnud endale materiaalse kuju, nagu

²⁵ Arseni, s. 91.

²⁶ **Kallis**, Anastasios. Presidency at the Eucharist in the Context of the Theology of Icons: Questions about the Ecclesial Representation of Christ by the Priesthood. – *Anglican Theological Review*. Vol. 84, No. 3 (2002), p. 714.

²⁷ Met. **Kallistos Ware** loeng “The Holy Icons. Doorway into Heaven.” <http://www.youtube.com/watch?v=67x3GiPDfVg> (12.03.2013)

²⁸ **Felmy**, Karl Christian. *Das Buch der Christus-ikonen*. Freiburg: Herder, 2004, S. 9.

²⁹ St. John of Damascus, p. 61.

³⁰ St. Theodor the Studite, pp. 21–23.

Damaskuse Johannes seda väljendab,³¹ ning nagu öeldud, ei ole inimene selle sündmuse vaikiv pealtvaataja, vaid ta on kutsutud osalema, inimesekssaanud Jumalaga suhtes olema. Õigeusu käsitle kohaselt ikoon mitte üksnes ei vahenda Jumala ligiolu inimesele, lubades inimesel saada aimu Jumala kui kellegi kaugel olemasolust, vaid kutsub teda ka Jumala päästeplaanis osalema, talle pakutud lunastust vastu võtma. Seetõttu pole ikoon viimselt tunnistus üksnes Jumala lihakssaamisest, vaid ka inimese võimest jumalikustuda ehk kasvada Jumala sarnaseks ning pöörduda Jumala kui isa poole.³²

Ikooni olemuse ja tähenduse lähemaks selgitamiseks räägib USA-s elav Vene päritolu ikoonimaalija Vladislav Andrejev ikooni kolmest tasandist. Esiteks on vaataja silme ees puule maalitud ikoon, mis aga ei oma väärtust iseeneses, vaid osutab endast kaugemale, kirgastunud/jumalikustunud inimesele. Maalitud ikoon on seega kõigest peegeldus teisest, “elavast” ikoonist – kirgastunud inimesest. Kuna Jumal on sündinud inimeseks, muutuvad usklikud elavateks ikoonideks, väljendades juba kohalolevat Jumala reaalsust oma eludes. Võrreldes jumalikustunud inimesega on puule maalitud ikoon kahvatum, samas siiski üks võimalikest jumalikkuse väljendajatest. Kuid ka inimene ei ole lõplik, kõige algsem “ikoon”, vaid on loodud κατ’ εικόνα Θεοῦ – Jumala näo/kuju järgi (1Ms 1:27). Seega kui ikooni esimene tasand on puule maalitud, inimkättega tehtud ikoon ja teine tasand on inimkätet tehtud ikoon – loodud inimene – siis kolmas ikooni tasand on Andrejevi kohaselt Jumala enda lihaks saanud Sõna, nähtamatu Jumala kuju ehk Kristus (Kl 1:15). Kaks eelnevat tasandit suunavad vaataja pilgu kolmandale ikoonitasandile, Kristusele, ning on võimalikud vaid tänu Kristusele. Kuid siiski pole Sõna viimane tasand, vaid omakorda muutumatu kuju Isast, kes jääb nähtamatuks ja kujutamatuks isegi siis, kui tema Sõna on saanud lihaks ja elanud meie keskel (Jh 1:14).³³

³¹ St. John of Damascus, pp. 11–12, 22, 29.

³² **Nikolaou**, Theodor. The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church. – *Creek Orthodox Theological Review*. Vol. 35, No. 4 (1990), p. 331; **Andrejev**, Vladislav. Art and Religion. Creativity and the Meaning of “Image” from the Perspective of the Orthodox Icon. – *Theology Today*. No. 61 (2004), p. 65; **Ozolin**, Nicholas. The Theology of the Icon. – *St. Vladimir’s Theological Quarterly*. Vol. 31, No. 4 (1987), p. 305.

³³ Nikolaou, p. 331; Andrejev, p. 65.

Kokkuvõtlikult ei ole ikoon õigeusu kirikus seega mitte lihtsalt religioosse kunsti vorm, mille eesmärk oleks pakkuda esteetilist naudingut või olla “piibel kirjaoskamatutele”. Kuigi ikoon kannab ka didaktilist eesmärki, tuletades usklikule meelde õndsusloolisi sündmusi ning pühade inimeste elu, inspireerides usklikke teel Jumala poole, mõistetakse ikooni õigeusu kirikus eelkõige kui tunnistust usust Jumala lihakssaamisse ning inimese võimest muutuda Jumala sarnaseks.

Kuna ikooni mõistetakse õigeusu kirikus kui tunnistust elava Jumala ja tema näo järgi loodud inimese kohtumisest Kristuses, on ka valitud kirikupühade ikoonide analüüsi peamiseks küsimuseks just nende teoloogiline sõnum ehk küsimus sellest, mis aspekti ja mil viisil ikoon Jumala lihakssaamisest ja selle tähendusest inimesele tunnistab.

1.2. Ikoonide keel

Iga ikooni ees seisja on ehk imestanud ikoonide omapärase stiili üle. Samas on selles siinkirjutaja meelest midagi lummatavat ja müstilist, mis pakub kauakestvat ja sügavat ilu kogemust, kui vaid hetkelise mulje või välise iluga võlumine. Kuna ikoon ei avane vaataja ees koheselt, nõuab selle ilu avastamine süvenemist ja aega. Ajal, mil inimene ootab koheseid tulemusi ning elutempo on üha kiirenemas, tundub ikooni keel kõnelevat vaatajaga ehk liiga vaikselt. Sellesse vaikusesse ja, õigeusklike usu kohaselt, Jumala ligiolust valgustatud reaalsusesse kutsub ikoon vaatajat sisenema.

Ikooni puhul on tegu sakraalse ehk kiriku õpetusele vastava kunstiga ning mitmete autorite kohaselt isegi sakramentaalse kunstiga, mis kutsub kõiki osa saama jumalikust müsteeriumist ja vahendab neile Kristuse ligiolu.³⁴ Arvatavasti leidsid aga juba esimesed ikoonimaalijad end küsimuse ees, kuidas kujutada jumaliku kohaolu? Kuidas väljendada pildil mitte üksnes Jeesuse Kristuse inimlikkust, vaid ka jumalikkust? Kuidas väljendada kirgastunud inimese muutunud olemust? Ehk kokkuvõtlikult, milline peab olema sakraalse/sakramentaalse kunsti

³⁴ **Ferrières**, Jeanne. The Veneration of Icons Seen by a Woman Iconographer. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p.148; Limouris, p. 106.

väljendusviis, et see ei köidaks uskliku pilku mitte iseendasse, vaid osutaks transtsendentsele reaalsusele?

Kuigi paljud kunstnikud kasutavad oma töödes piibellikku ainet või püüavad kunsti kaudu jõuda nähtamatu reaalsuseni, ei ole see kunst teoloogiline samal viisil, nagu seda on ikoon õigeusu käsitluses. Michel Quenot' sõnul peegeldab profaankunst kunstniku isiksust, kes otsib üha uusi viise oma kogemust vaatajale edasi anda. Ikooni eesmärk aga ei ole mitte kunstniku sisemise kogemuse edastamine või välise esteetilise naudingu pakkumine, vaid ikooni arhetüübist lähtuva ilu edastamine, mis viimselt pärineb Jumalalt.³⁵ Seega inspireerib ikoonimeistrit traditsioon ja kiriku õpetus ning alles seejärel, kui maalija on põhjalikult uurinud kiriku tunnistust inkarnatsioonist ning iseend alandlikkuses selle tõe käsutusse andnud, oma tahte sellele allutanud, on ta valmis olema selle tõe edasiandjaks ka teistele. Ikoonimaalija suhtumine peaks olema sarnane Ristija Johannese omaga, kes ütleb: “[Kristus] peab kasvama, aga mina pean kahanema” (Jh 3:30).³⁶ Seega ei ole ikoonimaalimine ortodokses traditsioonis mitte inimlike mõtete väljendus, vaid Jumala Sõna tõlkimine “üle inimkeele ulatuvasse ilu ja valguse keelde.”³⁷

Ikooni ees seisja siseneb seega justkui teistsuguse keelega maailma, kus jumaliku ligiolust ja inimese võimest jumalikustuda ”kõneldakse” valguse, perspektiivi, aja ja ruumi sümboolses keeles. Sellele eesmärgile on allutatud ikooni väline stiil; see kuidas värve on kasutatud, kuidas riideid või alastust kujutatakse,

³⁵ Quenot, Michel. *Ikoon*. Aken kuningriiki. Tallinn: Logos, 1991, lk. 14, 69.

³⁶ Andrejev, p. 59; Quenot, 1991, lk. 69.

³⁷ Quenot, 1991, lk. 8. Selle üle, milline see keel olema peaks, mis suudab vahendada õigeusu kiriku kogamust Jumala lihakssaamise tõelisusest ja inimese jumalikustumise võimalusest, tegelesid nii Quinisextumi kirikukogu (692) 82. kaanoni koostajad kui ka 787. aastal kogunenud seitsmenda oikumeenilise kirikukogu (tuntud ka teise Nikaia kirikukoguna) kirikuisad. Quinisextumi kirikukogu 82. kaanonis sõnastati esmakordselt seos inkarnatsiooni ja ikooni vahel ning nn “ikonoloogiline kaanon”, mis määratles, milline peab üks pilt olema, et see annaks tõeselt edasi kiriku õpetust ja kogemust Jumala lihakssaamisest. Seitsmendal kirikukogul sõnastati see kiriku dogmana, et Jumala kohalolu ikoonides ei ole väljendatud mitte niivõrd selles, mida on kujutatud, kuivõrd selles, kuidas on kujutatud. Kirikuisade kohaselt võib Kristust kujutada küll tema inimlikus ihus, nagu ka juba Quinisextumi 82. kaanonis oli Kristust kujutavaid sümboleid tõrjudes määratud, kuid rõhutati, et mitte tavalise inimese, vaid Jumal-inimesena (Θεάνθρωπος). Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. I-II. New York: St Valdimir's Seminary Press, 1992, pp. 91–96.

milline on figuuride kehahoiak ja paigutus, millised on nende žestid jne.³⁸ Üheks oluliseks viisiks, kuidas ikooni kaudu kiriku sõnumit Jumala lihakssaamisest ja inimese kirgastumisest vahendatakse, on näiteks valguse kasutamine. Jeanne de la Ferrières kirjutab, et ikooni maalimine on liikumine valguse suunas, seda nii otseses kui ka vaimses dimensioonis. Ikoonimaalija alustab tumedatest värvidest ning kasutab ikooni edenedes üha heledamaid toone. Viimasena, enne pühaku nime kirjutamist, kantakse ikoonile valge värviga viimane valguse kiht, mis sümboliseerib jumaliku valgust. Seega on maalimise protsess samas ka kui vaimne kasvamine Jumala poole ja tema sarnaseks. Ikoonil ühtlaselt jaotunud valgus, mis ei tule mingist välisest allikast ega jäta ühtegi varju, vaid kiirgab kujutatud pühakute nägudel ja riietel, annab tunnistust jumaliku ligiolust. Kõik oleks justkui sisemiselt valgustatud. Valgus on kõige kese, Jumala sümbol kui “kõik kõiges”. Selle taustal on kõnekas Johannese Ilmutuseraamatus kujutatud tulevane Jeruusalemm, millele “ei ole vaja päikest ega kuud, et need talle paistaksid, sest Jumala kirkus valgustab teda, ning tema lamp on Tall” (Ilm 21:23).³⁹

Lisaks valgusele kasutatakse ikoonimaalimises jumaliku kohalolu väljendamiseks pööratud perspektiivi ja kahemõõtmelisust. Kui optilise perspektiivi puhul on koondumispunkt inimesest eemal, kuskil kujutatu silmapiiril, siis ikoonidel asub koondumispunkt inimeses, ikooni vaatajas. Pööratud perspektiiv ehk Jumala reaalsusest inimese suunas avanev perspektiiv sunnib vaataja välja astuma harjumuspärasest ratsionalistlikust maailmast ja mõtlemismustrist ning kutsub teda vaatama maailma teistsuguse pilguga. Renessansiajal väljatöötatud kolmemõõtmelisuse illusiooni loova perspektiivi kasutamine vastab küll sellele, kuidas näeb inimene maailma oma füüsiliste silmadega, kuid õigeusu vaimsuse kohaselt alati mitte sellele, milline on tema sisemine kogemus ehk kuidas näeb ta

³⁸ **Arida**, Robert M. Second Nicea: The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon. – *Creek Orthodox Theological Review*. Vol. 32, No. 4 (1987), p. 424.

³⁹ Limouris, p. 104; Ferrières, p. 147; Andrejev, p. 65.

reaalsust “südame silmadega”⁴⁰. “Südame silmade” avanedes pole kõrgeim reaalsus ja tõde mitte inimese mõistus või üldse inimene ise, vaid Jumal. Ikoonimaalis kasutatud pööratud perspektiivi võtted võimaldavad vaatajal kogeda vaimse reaalsuse erinevaid aspekte ning aitavad väljendada ikooni sügavat teoloogilist ja liturgilist tähendust. Pööratud perspektiiv kõneleb ikonograafias seega inimese ja Jumala suhtest ning asetab inimese pealtvaatajast osalejaks, kus kahemõõtlemissis muutub selle ees seisva uskliku jaoks Jumalaga palves suheldes kolmemõõtmelisuseks.⁴¹

Veel üks viis, kuidas jumaliku kohalolu ikonograafias esile on toodud, on kujutatava isiku nime kaudu. Nime väge tuntakse paljudes religioonides ja vanades kultuurides. Nime nimetamine või kirjutamine usuti tähendavat näiteks isiku või asja üle võimu saamist (vanas Egiptuses), sellele elu andmist või elu pikendamist (Hiina usundites). Nime erilisus ei olnud võõras ka heebrealastele. Jumala nime JHWH, mille ta Moosesele ilmutas (2Mo 3:14), võisid lausuda ainult ülempreestrid templi kõige pühamas paigas kord aastas. Jumal usuti olevat kohalolev oma nimes ning seetõttu ei saanud Jumala nime ilmaasjata suhu võtta.⁴² Arusaam nime olemuslikust seotusest isikuga on nähtav ka ikonograafias. Just nime, mitte ontoloogilise samasuse või sarnasuse kaudu, on ikoon seotud sellel kujutatud prototüübiga, nagu kirjutab Theodoros Studites, mistõttu saavad ka seitsmenda kirikukogu isad tunnistada, et “kujutisele antav au läheb üle tema prototüübile”⁴³. Kristuse nimi ikoonil usutakse loovat seose ikooni ja Kristuse vahel ning muutvat

⁴⁰ Aidan Hart kasutab mõistet “südame silmad” (kr. *nous* lad. *intellectus*) väljendamaks liturgilise kunsti (sh ikoonide) eesmärki juhatada usklik jumaliku mõistmiseni läbi vahetu kogemuse või intuitsiooni. Et Jumal saaks teha inimeses tööd ning et tema „südame silmad“ avneksid, peab inimene end pöörama Jumala poole, end seesmiselt puhstama ning pattu kahetsema. Sellisest seisundist ja teadmistest kirjutab ka Paulus: „Aga meie ei ole saanud maailma vaimu, vaid Vaimu, kes on Jumalast, et me võiksime teada, mida Jumal meile armust kingib. Seda me siis ka räägime mitte inimtarkuse õpetatud sõnadega, vaid Vaimu õpetatud sõnadega, võrreldes vaimseid asju vaimsetega.” (1Kr 2:12-13) **Hart**, Aidan. Liturgical Arts and the Eye of the Heart. – *Orthodox Arts Journal*. June 25, 2012.

<http://www.orthodoxartsjournal.org/liturgical-arts-and-the-eye-of-the-heart/> (30.03.2013)

⁴¹ **Sasaki**, Petros; **Takala**, Vesa P. *Pyhäkuva ja ortodoksisuus*. Kuopio: Savon Sanomain Kirjapaino OY, 1980, s. 105, 117; **Hart**, Aidan. Designing Icons: The Theology Behind Iconographic Perspective. – *Orthodox Arts Journal*. February 28, 2013. <http://www.orthodoxartsjournal.org/designing-icons-pt-8-the-theology-behind-iconographic-perspective/> (23.03.2013)

⁴² Quenot, 1991, lk. 83.

⁴³ St. Theodore the Studite, pp. 28, 51, 53.

Kristuse ligiolevaks. Kristuse, Jumalsünnitaja või pühaku nimi, mis annab ikoonile sakraalse iseloomu ja liturgilise tähenduse, märgitakse ikoonile alles viimistlusetapis.⁴⁴

Eelnimetatud viisid on kõigest mõned, kuid põhilised näited “keelest”, mida ikonograafias kasutatakse, et tunnistada õigeusu kiriku kogetud vaimsest reaalsusest ja usku Jumala lihakssaamisse.

1.3. Ikoon õigeusu kiriku liturgilises kogemuses

Seni on avatud ikooni olemust ja tähendust teoloogia/jumaliku reaalsuse vahendajana, kuid et ei jääks ekslikku muljet, justkui oleks ikoon õigeusu kiriku kogemuses nagu õpik, kust teoreetilisi teadmisi omandatakse või müstiline meedium, mille kaudu teise maailma sisenetakse, olgu siinkohal osutatud sellele, et ikoon saab õigeusu kiriku käsitlese kohaselt oma tähenduse seoses elatud usueluga, inimese otsingu ja püüuga kasvada Jumala poole. Eelnevast ilmneb, et õpetus ikoonist ei ole lihtsalt idakiriku religioosse kunsti uurimine, vaid õpetus kujutisest, mille kaudu usklik suhtleb Jumalaga ning mis on samaväärne evangeeliumi tunnistusega. Uskliku jaoks ei ole ikoon lahusolev tema igapäevasest usupraktikas, elust usklikuna *coram Deo* (Jumala ligiolus), vaid ikooni uurimine muutub lähtepunktiks otsingule, kuidas elada usklikuna siin maailmas.⁴⁵ Ikoon toimib seega õigeusu kiriku kogemuses justkui suhtluse sillana inimese ja Jumala vahel.

Nagu Pühakiri ei ole kirjutatud õppematerjaliks, vaid usutunnistusena, mis vahendab Jumala ligiolu kogemust, ei ole ka ikoon õigeusu kiriku kontekstis loodud eesmärgiga vahendada teoloogiat kui õpetust, mis tuleb teadmiseks võtta, vaid selle eesmärk on vahendada teoloogiat selle “õigeusklikus” tähenduses, mis on tihedalt seotud inimese sisemise kogemusega kiriku kuulutatavast tõest ning mis pürgib

⁴⁴ Quenot, 1991, lk. 83, 43; Sasaki, Takala, s. 114. Nime seotus ikooni prototüübiga on ka põhjuseks, miks ikoonimaalija enda nime ikoonile ei kirjuta. Teiseks on ikooni inspiratsioon tulnud mitte kunstnikult vaid Pühalt Vaimult ning kolmandaks on ikoon loodud traditsiooni järgi, mitte kunstniku enda loovusest ja tarkusest. Tänapäeval kirjutavad siiski mitmed kreeka maalikunstnikud oma nime ikoonile, kuid ka siis oma nime taha “... käe läbi”, kinnitades nii “enda teenijaseisust jumaliku juhtimise all.” Quenot, 1991, lk. 70.

⁴⁵ Andrejev, Nikita. Suuline teada Helene Toivanenile, 26.06.2012.

Jumala poole.⁴⁶ Kus mujal ilmneks aga kiriku õpetuse ja palve ehk Jumala otsimise seos selgemalt kui kiriku liturgilises kogemuses? Seetõttu võibki öelda, et ikooni tähendus inimese suunajana lihakssaanud Jumala poole avaneb õigeusu kiriku õpetuse kohaselt ühenduses liturgiaga ehk üldisemalt, ühenduses sakramendiosaduse, palve ja elatud usuga. Kiriku arhitektuur, liturgia ja ikoonid moodustavad õigeusu kohaselt üheskoos ruumi, kus Jumala ligiolu muutub kogetavaks. Liturgias osaledes, liturgilisi tekste kuuldes ja lauldes ning ikooni silme ees hoides avaneb Leonid Uspenski sõnade kohaselt inimese ees pilt, mis juhatab ta langenud maailmast töötatud lunastuseni.⁴⁷

Ikooni seosest liturgia ning eriliselt armulauaga ühenduses on oluline välja tuua õigeusu kiriku õpetuses oluline seos ikooni ja “kaheksanda päeva” vahel, mis algab armulaua järel. See ei ole ajaline dimensioon, vaid viide tulevale maailmale, mis usutakse avanevat usklikele juba nüüd Kristuse kaudu. Kaheksandal päeval laskub õigeusu kiriku õpetuse kohaselt Jumal oma koguduse keskele ning tema valgus usutakse olevat see, mis juba nüüd ikoonides särab. Selle tuleva, samas juba liturgias kohaloleva maailma valguses saab ikoon õigeusu kiriku õpetuse kohaselt oma tähenduse.⁴⁸

Ikoone usundiõpetuse tundides kasutades on oluline nende seos liturgiaga välja tuua, kuna just liturgias asetuvad ikoonid õigeusu kiriku kogemuse kohaselt ühendusse Jumala päästva toimimisega. Liturgias osutavad ikoonid Jumala toimimisele inimeste eludes; toimimisele, millele viitab jumaliku kohalolu sümboliseeriv valgus ikoonidel. Seega on nii liturgia kui ikoon õigeusu kiriku õpetuse kohaselt tunnistus Jumala sekkumisest inimese ellu. Samas ei pea arvama, justkui muutuks ikoon väljaspool kirikut tavaliseks värvitud puutükiks. Liturgia, laiemalt mõistetud Jumala ülistamisena, usu elamisena, ei toimu ju ainult kiriku seinte vahel ning seega säilitab ka ikoon oma sügava vaimse tähenduse usklikele,

⁴⁶ Lossky, 1976, p. 9.

⁴⁷ Ouspensky, p. 58.

⁴⁸ Sasaki, Takala, s. 103.

kui uskliku kodu on kiriku jätk ja tema elu liturgia jätk, nagu ütleb ühes jutluses metropoliit Hilarion.⁴⁹

Ikooni seost liturgiaga saab avada liturgiliste tekstide kaudu, mis aitavad sügavamalt mõista õigeusu kirikupühade ikoonidel kujutatu vaimset tähendust inimkonnale.

1.4. Pühapildi areng algkristlikest sümbolitest kuni Kristus-ikoonini

1.4.1. Sissejuhatus

Käesolevas töös on siiani võetud ikooni olemasolu ja selle valmistamise võimalust iseenesestmõistetavusena. Selliselt pole see aga kristluse ajaloo jooksul kaugeltki alati olnud ning ka sajandeid protestantliku traditsiooni mõjuväljas olnud Eestis vajab küsimus lähemat selgitamist. Seetõttu tulebki enne konkreetsete ikoonide analüüsi juurde asumist käsitleda põhjalikumalt seda, (1) kuidas on algkristlikest sümbolitest kujunenud ikoonid sellistena, nagu neid tänapäeval tunneme ja (2) kuidas on ikooni tegemist teoloogiliselt põhjendatud ning miks käsitletakse seda õigeusu teoloogia seisukohast lausa vältimatuna.

1.4.2. Kätetatehtud ikoon

Õigeusu kiriku traditsiooni kohaselt on varakristlik kunst saanud alguse juba Jeesuse eluajal, mil pärimuse järgi tekkis esimene ikoon Kristusest, käteta tehtud ikoon (ἄχειροποίητος) (Lisa 1). Nimetatud ikooni sünniloo kohta on mitu versiooni, millest üks on järgmine. Edessa pidalitõbine kuningas Abgar olevat oma käskjala Jeesuse juurde saatnud, palvega, et Jeesus tuleks Edessasse ja kuninga tervendaks. Juhuks, kui Jeesus tulla ei saavat, oli Abgar palunud oma käskjalal Hannanil, kes oli ka kunstnik, maalida Kristuse portree ja see talle tuua. Hannan leidis Jeesuse kuulajatest ümbritsetuna ja roninud kivi otsa, kust Jeesust paremini näha oli, püüdis tema nägu lõuendile talletada. See ei õnnestunud tal aga kirjeldamatu sära tõttu, mis

⁴⁹ Metropoliit Hilarioni jutlusest 29. jaanuaril, 2012, mis on leitav vene õigeusu kiriku välissuhete kodulehelt <https://mospat.ru/en/2012/01/29/news57351/> (30.03.2013).

Jeesuse nägu ümbritses. Nähes Hannani püüdlusi temast portreed maalida, palus Jeesus vett, pesi oma nägu ja pühkis seda linase rätikuga, kuhu jäid Jeesuse näojooned. Ta andis riidetüki Hannanile ja kui kuningas Abgar selle sai, paranes ta imeliselt oma raskest haigusest.⁵⁰ Loost on ka teistsuguseid variante, mis erinevad detailide poolest, kuid olulisem sellest, kuidas lina kuningas Abgari kätte jõudis, on selles sisalduv ikooniteoloogia koha pealt keskne õpetus ja arusaam ikoonist, mis ei ole kunstniku enda meelevaldne looming, vaid “teoloogiline kujutis mingi isiku või sündmuse vaimsest sisust ja sõnumist” ning just kätetatehtud Kristuse ikoon väljendab seda sõnumit ja arusaama ikoonist kõige paremini.⁵¹

Esimestest sajanditest ei pärine mingeid säilinud viiteid inimkäteta tehtud ikoonile. Alles 5. sajandil mainitakse seda esmakordselt Edessa tollase piiskopi Addai († 541) poolt, kes oma töös “Addai õpetus” mainib sellise ikooni olemasolu, toetudes kas kohalikule traditsioonile või mõnele tänapäeval tundmatule allikale. Esimene kahtluse alla seadmatu allikas, milles inimkäteta tehtud ikooni mainitakse, on 6. sajandist pärinev Evagriuse „Kiriku ajalugu“ (“Historia ecclesiastica”), milles mainitakse Abgarile saadetud ikooni, nimetades seda “Jumala tehtud ikooniks” (Θεότευκτος εἰκὼν). Seda säilitati Edessas pikka aega kui kõige väärtuslikumat aaret ning see oli veel 8. sajandil austatud kogu Idas. Piiskop Arseni sõnul oli Kristuse kätetatehtud ikoonist juba 7. sajandi alguses mitmeid koopiaid ja eriti soositud ikooni teemaks muutus see peale 944. aastat, mil lina Konstantinoopolisse toodi. Venemaal tuntakse ikoonitüüpi alates 12. sajandi algusest ning see on olnud väga soositud ja austatud eriti Novgorodis. Inimkäteta tehtud ikoonile viitavad oma kirjutistes nii Damaskuse Johannes kui seitsmenda oikumeenilise kirikukogu isad, kuid kõik ikoonile osutavad jäljed kaovad Leonid Uspenski kohaselt peale Konstantinoopoli rüüstamist ristsõdijate poolt 1204. aastal.⁵²

⁵⁰ Ouspensky, p 51. Preestermunk Arseni jutustab loo mõneti teisiti: halvatunud kuningas Abgar saatnud oma õukonnateenri tooma Kristust enda juurde, et viimane kuninga parandaks. Kristus aga, selle asemel, et ise tulla, saatnud apostel Taddeuse kuninga juurde. Kaasa andis ta lina, millega Kristus oli pühkinud oma higist nägu ja millel sädelesid imeliselt linale jäänud Kristuse näojooned. Lina vastu võtnud kuningas paranes oma haigusest. Arseni, s. 96.

⁵¹ Arseni, s. 96.

⁵² Ouspensky, pp. 52–53; Arseni, s. 97

Õigeusu kiriku traditsiooni kohaselt kuulub ikoonimaalimine olemuslikult kristluse juurde ning sellest jutustab ka legend kätetatehtud Kristuse ikoonist ja seitsmenda kirikukogu kirikuisade tunnistus, et ikoon on “eksisteerinud alates apostlite kuulutuse ajast” ning “ikoonide maalimine... on pärandatud kirikule enne pühasid kontsiile ja samamoodi nende järel, nagu ka evangeeliumi traditsioon.”⁵³ Kuigi kristliku kunsti nii varase staadiumi kohta ajaloolisi tõendeid säilinud pole, tuleb nendes tunnistustes selgelt esile käsitus ikoonist Jumala lihakssaamise võrdsest tunnistajast Pühakirja kõrval. Inkarnatsioon ei ole ju õigeusu kirikus mõistetud üksnes Jumala Sõna ilmsiks saamisena, vaid ka jumalanäolisuse ilmsiks saamisena.⁵⁴

1.4.3. Suhtumine pühapilti antiikajal ja juutluses

Varase kristliku kunsti arengut vaadeldes tuleb silmas pidada, et lisaks Pühakirjale ja sealt pärinevatele teemadele ja sümbolitele mõjutasid kunsti arengut ka kultuurid, mis tollase Vahemere rannikualadel tooni andsid ja millega algkristlased kokku puutusid ehk peamiselt kreeka-rooma kultuur ning juutlus. Samas ei ole ühe kultuuri mõju teisele sugugi nii lihtsasti jälgitav, eriti kui selle kultuuri näol on iseeneses tegu ajaliselt ja ruumiliselt laia nähtusega, mis hõlmab väga erinevaid uskumusi ja praktikaid. Antud töö teemast ja eesmärgist tulenevalt ei ole võimalik ega ka vajalik täpsemalt kirjeldada, millised uskumused olid levinud tuhandeaastase impeeriumi aladel tänapäeva Hispaaniast ja Iirimaa kuni Indiani, vaid võib üldistavalt tõdeda, et arvestades seda, millist rolli mängisid jumalad nii kreeka kui rooma kultuuris, kuulus jumala olemuse juurde kujutatavus, kuna see tegi võimalikuks tema kummardamise. Samas on problemaatiline kanda üle tolleaegne suhtumine jumalapiltidesse ja –kujudesse hilisemasse aega, kuna rääkides ikoonist mõtleme sakraalset pilti, millesse suhtutakse teistest piltidest erinevalt. Sellist eristust kunstiajaloolase Mosche Baraschi kohaselt aga kreeka-rooma kultuuris ei tehtud. Näiteks on kujutis lauast Platonile samavõrd vale kui kujutis jumalast. Piiskop Arseni lisab selle kinnituseks detaili, et keiser Caligula

⁵³ Arida, p. 423; Ouspensky, p. 49.

⁵⁴ Ouspensky, pp. 35–36, 41.

valitsemisajal (37–41 pKr) muutus keisripildi austamine seaduseks ning keisri pildi rüvetamine tähendas keisri enda solvamist, millele järgnes karm karistus. Seega ei olnud pildil seos mitte üksnes jumalaga, vaid ka pildil kujutatud inimene oli oma pildi kaudu justkui reaalselt kohalolev ning võis olla tunnistajana näiteks lepingu sõlmimise juures. Samas ei uskunud arvatavasti kõik, et jumal oma kuju/pilti ka tegelikult elustab. Baraschi kohaselt olid ühes äärmuses need, kes samastasid jumalakuju jumala endaga ning teises äärmuses need, kes eitasid kuju ja jumala vahelist sidet. Ta toonitab aga, et need on nõi ideaaltüübid, mida puhtal kujul ühiskonnast leida oli pigem erandlik. Siiski võib tema sõnul kokkuvõtlikult väita, et usk jumalakuju ja prototüübi vahelisse sugulusse oli kreeka-rooma kultuuris olemas ning see oli üsna levinud.⁵⁵

Juutus, mille keskel kristlus sündis, suhtus vähemalt teoorias piltidesse ja kujudesse tõrjuvalt. Samas ei ole ka juutide pühakirja ehk Vana Testamendi suhtumine piltidesse üheselt selge ning algkristluse ajal oli levinud erinevaid tõlgendusi sellele, mida täpsemalt Pühakiri keelab; kas igasuguse kujude ja piltide valmistamise või puudutab keeld konkreetsemalt Jumala kujutamist. Üks võimalus on tõlgendada Vana Testamendi pildikeeldu (2Ms 20:4) kui keeldu igasuguse pildilise kujutamise kohta. Selline pildikeeldu sõna-sõnalt tõlgendav suund oli levinud Jeesuse eluajal Jeruusalemmas ning see mõjutas piiskop Arseni kohaselt ka Jeruusalemma algkristlasi. Negatiivset suhtumist piltidesse ja kujudesse esindab näiteks Heseieli raamatus esitatud lugu “häbitegudest templis” (Hs 8:4–12), kus kujude ja piltide tegemist mõistetakse Jumala viha esilekutsuva patuna. Kunstiajaloolase Moshe Baraschi arust võib sellest välja lugeda Heseieli negatiivse suhtumise igasugusesse pildilisse kujutamisse ning arvatavasti esines judaismis suundi, mis tõlgendasid pildikeeldu kui igasuguse pildilise kujutamise keelamist. Samas ei ole siinkirjutaja arust loos kirjeldatud kujutised lihtsalt kaunistused, vaid osalised rituaalides. Seega tuleks küsida, kas Jumala viha põhjustab konkreetse kuju/pildi olemasolu või hoopis nende rituaalides kasutamine, mis muudab need aga ebajumalateks, mille vastu on Vana Testament selgelt.⁵⁶

⁵⁵ Barasch, Mosche. *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York: New York University Press, 1992, pp. 23–25, 42; Arseni, s. 11–12.

⁵⁶ Barasch, p.16; Arseni, s. 12.

Vastandlikult Hesekieli kirjeldatule pakub Pühakiri mitmeid tunnistusi, kuidas nii otseselt tõlgendatud pildikeelust on üle astunud. Õigeusu ikonoklasmaegsed teoloogid⁵⁷ argumenteerivad, et kui keeld käiks igasuguse kunstilise kujutamise kohta, oleks raske mõista, miks annab Jumal ise Vanas Testamendis käsu kaunistada kogudusetelgi vaibad “kunstipäraselt sissekootud keerubitega” (2Ms 26:1), lubab asetada Saalomoni templi kõige pühamasse paika kaks õlipuust keerubit (1Kn 6:23) või kaunistada seinad nikerdatud keerubite, palmide ja puhkenud õiekestega (1Kn 6:29, 32) ilma, et ta Saalomoni karistaks või tema teguviisi kuidagi hukka mõistaks. Seega võib järeldada, et kõikehõlmava pildikeelu kõrval oli ka teine keelu tõlgendusvõimalus, nimelt keeld teha pilte ja kujusid *eesmärgiga neid kummardada* (2Ms 20: 4–5, 23).⁵⁸

Kui piiskop Arseni kohaselt oli Jeruusalemmas elavate juute suhtumine piltidesse tõrjuv, siis arheoloogilised leiud tõestavad, et Jeruusalemmast eemal oli suhtumine neisse vabam. Üks 3. sajandist pärinevast näide väite tõestuseks leidub Süüria ja Mesopotaamia piiril asunud Dura Europoses juutide sünagoogist, mille seintele on maalitud Vana Testamendi sündmusi. Ei neis stseenides ega ka eelnimetatud Saalomoni templi näite puhul ei ole loomulikult küsimus Jumala kujutamisest, kuigi juutidele oli selline praktika naaberrahvaste juurest kindlasti tuttav, mistõttu erinevalt kreeka-rooma kultuuris levinust, ei kuulunud Jumala kujutamine judaismi juurde.⁵⁹

1.4.4. Kristliku kunsti areng sümbolitest kuni esimeste Kristus-ikoonideni

Kristliku ikooni arengu seisukohalt on aga kõige huvitavam varakristlaste suhtumisest piltidesse, täpsemalt Jumala kujutamisse, sest erinevalt juutidest ei olnud nende jaoks küsimus selles, kas pilte tohib üldse valmistada, vaid see, kas on lubatud teha pilti Jumalast. Kuigi Vanas Testamendis pole pildikeeldu otseselt põhjendatud, võib Pühakirjast välja tuua vähemalt kaks põhjust, miks juudid Jumala kujutamist võimatuks pidasid. Esiteks manitseb Jumal juute sõnakuulelikkusele,

⁵⁷ Nt. St. John of Damascus, pp. 33–34.

⁵⁸ Barasch, p. 15–17.

⁵⁹ Arseni, s. 13; Felmy, S. 9.

öeldes: “Ärge lisage midagi sellele, milleks mina teid kohustan, ja ärge võtke midagi ära, vaid pidage Issanda, oma Jumala käske, mis mina teile annan!” (5Ms 4:2) Teiseks, nagu Jumal Iisraeli lastele kohe seejärel meelde tuletab, on ta ilmutanud end just sõna kaudu (5Ms 4:12). Seega, kuna Jumala ilmutusele ei tohi midagi juurde lisada ning ta on end juutidele just sõna kaudu ilmutanud, jäädes ise varjatuks, siis on selge, et juutide arust oli Jumala kujutamine mõeldamatu. Seetõttu võtsid esimesed juudi taustaga kristlased Vana Testamendi traditsiooni pärijatena üle idee Jumala kujutamatuses. Ülempreester ja ikoongraaf Georges Drobot’ kohaselt hoiti kinni kümnest käsust ning hoiduti religioosete tunnete lisamisest loodud asjadele või kujutistele. Selline suhtumine on ka igati mõisteta, arvestades juutide tuhandeaastast traditsiooni, mis keelab igasuguse Jumala kujutamise, ka vaimse pildi loomise temast, rääkimata isegi tema nime lausumisest.⁶⁰

Algkristlaste kogemus Jumalast on aga teistsugune. Jumal ei ole end ilmutanud üksnes sõna kaudu ise nähtamatuks jäädes, vaid kristluse tunnistuse kohaselt on Jumala elav Sõna saanud lihaks ja “elanud meie keskel” (Jh 1:14). Ikoon Jumala lihakssaamise tunnistajana hakkas arenema koos liturgia ja dogmade väljakujunemisega ning “tõelised” ikoonid tekkisid samaaegselt esimeste kirikukogudega alates 4. sajandist. Enne seda kasutati Jumala lihakssaamisele viitavaid sümboleid, mille sisu oli mõisteta vaid asjasse pühendatutele. Ühelt poolt tingis seda vajadus kasutada “kodeeritud keelt”, mis kaitseks algkristlasi tagakiusamiste ajal vaenuliku maailma eest, kuid teisalt ka see, et usu kesksed tõed olid alles sõnastamisel ning ka pildi kaudu alles otsiti vormi, mis tõeliselt vahendaks Kristuses kogetud elumuutvat reaalsust. Drobot’ kohaselt “kristlikud hieroglüüfid”, mida algkristlased selle kogemuse väljendamiseks kasutasid, olid näiteks Kristus-monogramm, erinevad ristid ja kala sümbol, mis viitas Kristusele⁶¹, viinapuu kui Kristus ja kogudus kui tema oksad (Jh 15:15), Kristus kui Jumala Tall (Ilm 5:12; 6:1; 14:1,4; 22:1,3 jm) ja leivad kui armulaua sümbol (mh Lk 9:10–17).

⁶⁰ Barasch, p. 18; **Drobot**, Georges. Icons: Lines, Language, Colours, and History. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p. 160.

⁶¹ Kuna kreeka keelse väljendi “Jeesus Kristus Jumala Poeg Päästja” (kr. Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ) esitähed moodustavad sõna “kala” (kr. ἰχθύς) oli kala levinud Kristuse sümboliks. Kala võis sarnaselt tallele sümboliseerida ka kristlaskonda tervikuna. Näiteks kirjutab Tertullianus: “Me oleme kui väiksed kalad, kes sünnivad vees ja jäävad ellu üksnes vette jäädes.” Seega oli kala motiiv kristlastele tervikuna viidates otseselt seotud ristimisega. Ouspensky, pp. 70–72.

Need, juba vähemalt 3. sajandist pärinevad sümbolid ning nendele lisaks stseenid Pühakirjast, mida on leitud Rooma katakombidest ja sarkofaagidelt, tunnistasid Jumala tegutsemisest inimeste keskel, mis puudutas iga usklikku. Esimeste kujutiste hulgas on ka Vanast Testamendist pärinevaid stseene, nagu kolm meest tulises ahjus (Tn 3), kes olid keeldunud kummardamast ebajumalat ning tunnistasid oma usku ainsasse Jumalasse, samuti nagu kristlased; on kujutatud Noad, kes oli ristimisevee läbi päästetud uskliku võrdpilt (1Ms 7–9:17) ning levinud ülestõusmise ja ristimise sümboliks oli prohvet Joona, kes elas üle kolm päeva kala kõhus (Jn 2). Lisaks leidub algkristlike sümbolite hulgas ka õndsusloole viitavate stseenide kujutisi, nagu Jeesus kõnelemas Samaaria naisega, mis viitas ristimisele, Jeesus söötmas rahvahulki, mis oli armulaua sümbol ning Jeesus tervendamas haigeid, mis osutas tema pattu ja surma võitvale väele. Paganate lisandudes kristlaste hulka hakati kasutama ka paganlikest müütidest pärinevaid sümboleid (nt Kristus Orfeusena), millele oli aga antud uus, kristlik sisu. Otseselt õndsusloolis sündmusi algkristlased veel ei kujutanud.⁶²

Kuigi ikonoklasmi tõttu on 8. ja 9. sajandile eelnevast ajast vähe ikoone säilinud, kõnelevad need vähesed säilinud varaste ikoonide äärmisest ilust. 5. ja 6. sajandist pärinevatel vahamaalidel (enkaustika) näeb õnnistavat Kristust, Jumalasünnitajat⁶³ ja pühakuid. Üheks oluliseks teetähiseks ikooniteoloogias Kristuse sümboolsest kujutamisest Kristus-ikoonini oli 692. aastal Konstantinoopolis toimunud Quinisextumumi kirikukogu, mida tuntakse ka Trullanumi kirikukoguna (τρουλλος – keisripalee kuplisaal, kus kirikukogu kogunes). See täiendab eelmiste, viienda (554) ja kuuenda kirikukogu (681) otsuseid, kus rõhk oli asetatud dogmaatilistele küsimustele. Kuna mitmed praktilised küsimused, sh. kirikuelu ja sakraalset kunsti puudutavad küsimused jäid käsitlemata, kutsutakse Quinisextumi kirikukogu nende jätkuks ja täienduseks.

⁶² Drobot, p.161; Ouspensky, pp. 65–66, 70–72; **Grabar**, Andre. *Christian Iconography. A Study of its Orogen*. London: Routledge & Kegan Paul PLC, 1969, pp. 7–8; Felmy, S. 10.

⁶³ Õigeusu teoloogias nimetatakse neitsi Maarjat Jumalasünnitajaks ehk *Theotokoseks* (Θεοτόκος), osutades Efesose kirikukogul (431) kinnitatud usule sellesse, et ta pole „mitte Jumala Pojaga ühendatud inimlapse ema, vaid sellise inimlapse ema, kes on Jumala ainusündinud Poeg“, nagu sellest kirjutab metropoliit Kallistos Ware. Ware, 77. Maarja pole siiski Jumala ema igavikulises mõttes ning seetõttu seisneb tema tähendus ja austamine õigeusu kirikus vaid ühenduses Kristusega. Ka ikoonidel ei ole Jumalasünnitaja kunagi üksi, vaid alati koos Kristusega. Vt ka Evelyn **Timuska** põhjalikku bakalaureusetööd „Marioloogia kui teotokoloogia õigeusu liturgilises kogemuses“. TÜ usuteaduskond, 2007.

Ikooniteoloogia seisukohast on eriti oluline kirikukogul vastu võetud 82. kaanon, milles tõdetakse, et kuna Seadus on täidetud ning Jumala Sõna on saanud lihaks (Jh 1:14), ei ole enam vajadust sümbolite järele, vaid Kristust tuleb kujutada tema inimlikus vormis, lihaks saanuna. Kirik mitte vaid ei *räägi* tõest, vaid ka *näitab* tõde ehk teisisõnu tõde, mida kuulutatakse, pole vaid mingi abstraktne idee, vaid sellel tõel on kuju ja see on kiriku õpetuse kohaselt Jeesus Kristus. Kaanonis tunnistatu on oluline ka valeõpetuste vastu võitlemisel ning Quinisextumi kontsiil märgibki dogmaatilise võitluse lõppu Kristuse kahe loomuse õpetuse küsimuses. Ka kaanonis toodi välja, et valeõpetusi ei saa kummutada kala või talle sümboliga, vaid üksnes Kristuse enda kujutisega, mis tunnistab tema tõelisest lihakssaamisest. "Sümbolite ja varjude" aeg on möödas ning saabunud on armu ja tõe aeg, nagu kinnitavad kontsiili kirikuisad.⁶⁴

Lisaks sümbolite kasutamisest loobumisele Kristuse kujutamisel formuleeriti Quinisextum kontsiilil dogmaatiline side ikooni ja inkarnatsiooni vahel. Sõnastati ikooni kristoloogiline alus, mis hiljem, ikonoklasmi perioodil, muutub väga oluliseks ikoonide kaitsjate argumendiks. Kirikuisad tunnistasid, et ikoon kujutab inkarneerunud Jumalat, ajaloolist isikut Jeesust Kristust, kes elas kindlas ajas ja kohas. Samas ei saa Kristuse ikoon olla lihtsalt üks portree teiste hulgas, vaid peab väljendama, et Kristus polnud mitte üksnes inimene, vaid Jumal-inimene. Lihtsalt ajalooline pilt pole piisav, et olla ikoon, sest see ei tee ilmsiks Kristuse jumalikkude au. Seega oli kiriku väljakutseks kujundada välja kunstiline keel, mis ühelt poolt annaks edasi ajaloolist reaalsust, kuid läbi selle avaks teise, spirituaalse ja eskatoloogilise reaalsuse ning asetaks vaataja ühendusse selle jumalikkuse kogemusega. Seda keerulist ülesannet silmas pidades sõnastati Quinisextum kontsiilil vastu võetud 82. kaanonis, et ikoonimaalimisel pole oluline silmas pidada vaid seda, mida on kujutatud, vaid ka seda, kuidas on kujutatud. Ehk teisisõnu, kiriku õpetus ei ole väljendatud vaid teemades, mida kunstis kasutatakse, vaid ka viisis, kuidas neid teemasid esitatakse. Kirik kujundas seega välja kunstilise keele, mis vastaks teadmisele ja kogemusele Jumala eneseilmutusest ning mis asetaks vaataja ühendusse selle reaalsusega. Kontsiilil koostati esmakordselt teatud

⁶⁴ Ouspensky, pp. 91–96; Felmy, S. 13.

kriteeriumid, nn “ikonograafiline kaanon”, milles väljendati, mis peab kuuluma ühe pildi juurde, et seda võiks nimetada ikooniks. See ajalooliselt ja õpetuslikult oluline samm muudab ikooni õigeusu kirikus võrdseks usu tunnistajaks Pühakirja ja traditsiooni kõrval.⁶⁵

Kokkuvõtlikult ei ole ikoon õigeusu kiriku õpetuses seega hiljem lisatud täiend, vaid kuulub olemuslikult ühte lunastusõpetusega ehk kiriku kogemusega Jumala päästetegevusest. Algselt sümbolite kaudu väljendatava tõe kujutamise tingimused sõnastati Quinisextumi kirikukogul, nagu mitme teisegi dogma puhul, sunnib alles konkreetne ajalooline hetk või esilekerkinud valeõpetus usuveendumust dogmana sõnastama. Ikooni olemuse ja rolli põhjalikumaks selgitamiseks tekkis vajadus 8. sajandi alguses, kui kirikus puhkes ikonoklasmi tüli, mida Uspenski nimetab hirmsaimaks kõigi hereesiate seas.⁶⁶ Kõigist ikonoklasmi ajal vastaspoolte vahel vaidlusi põhjustanud argumentidest ülevaate andmine oleks käesoleva töö puhul üleliigne. Seetõttu on lähtuvalt ülesandest põhjendada ikooni tegemise võimalust teoloogiliselt, piirdutud ülevaatega ikooni seosest kolmainuõpetuse ja kristoloogiaga, kuna just need seavad aluse õigeusu kiriku õpetusele ikooni rollist jumaliku reaalsuse vahendajana.

1.5. Ikooni teoloogilised alused: seos kolmainuõpetuse ja kristoloogiaga

1.5.1. Ikooniteoloogia ja kolmainuõpetuse vahelise seose avamine ariaanliku tüli taustal

Kuna ikoon on õigeusu kiriku õpetuse kohaselt tunnistus sellest, et Jumal on saanud inimeseks ning teinud võimalikuks inimloomuse kirkastumise, on kõik ikoonid tagasiulatuvad inkarnatsioonisündmuseni. Seetõttu on ortodoksi teoloogi Karl Christian Felmy kohaselt kõik ikoonid, hoolimata sellest, kas nad kujutavad Jumalaema, mõnd pühakut või inglit, seetõttu samaaegselt ka Kristus-ikoonid. Neid ei tohiks üksteisest eraldada, sest lõplikult kiirgab pühakute nägudelt siiski Kristus

⁶⁵ Ouspensky, pp. 95–97, 102.

⁶⁶ Ouspensky, p.103.

neis ning pühakuid, ingleid, Kristust või Jumalaema kujutavad ikoonid on vaid eri tahud samast usust. Need kõik on tunnistus Kiriku enesemõistmise aluseks olevast usust sellesse, et see, mis enne oli nähtamatu, on nüüd nähtavaks saanud, kuna Jumala ainusündinud Poeg on inimesena maailma sündinud ning oma surma kaudu maailma lunastanud.⁶⁷ Seetõttu on ikooni olemus tihedalt seotud nii kristoloogia kui ka kolmainuõpetusega. Esiteks on ikoon Kristusest (ja pühakutest) üksnes siis Jumala ligiolu vahendaja, kui Kristus on Jumalaga olemuslikult seotud (kolmainuõpetus). Teiseks on määrav küsimus Kristuse enda isikust ehk mil viisil on jumalik ja inimlik loomus temas ühendatud ja kuivõrd on võimalik tema inimlikku vormi kujutades tema jumalikkust kujutada (kristoloogia). Nende mõlema küsimusega tuli kirikul esimeste sajandite jooksul tegeleda ning vastustest neile küsimustele sõltub ka ikooni tegemise õigustatus ja võimalikkus.

Esmakordselt pidi kirik selgitama ja välja kujundama oma arusaama Jumala sisemistest suhetest ehk kolmainuõpetusest arianliku tüli käigus, mis puhkes 318. aastal. Juba alates apostlitest oli kirik pidanud Jeesust jumalikuks, kuid Aleksandria presbüter Arius (†336. pKr) seadis selle kahtluse alla. Kui Jumal on üks, esimene, ainsana mitte-loodud, ainsana alguse ja lõputa, ainsana surematu ja igavene, siis Poeg, kes on loodud Isa poolt, järelikult hiljem, ei oma Ariuse kohaselt samu kvaliteete ega sama olemust, mis Isa. Poeg, kes pole ei võrdne, lõputu ega samaolemuslik (kr. ὁμοούσιος; ὁμός – sama, οὐσία – olemus; lad. *consubstantialis*) Isaga, ei saa mingil juhul olla Jumal Isa täiuslik kuju, kuna tal pole midagi, mis on Isal. Ariuse kohaselt ei ole Poeg Isaga mitte samaolemuslik, vaid olemuslikult sarnane (ὁμοιούσιος; ὅμοιος – sarnane), kuuludes loodud olendite hulka, kelle Isa on adopteerinud. Jumala ja tema Sõna vahel valitseb Ariuse kohaselt seega olemuslik erinevus. Kui aga Kristus ei ole samaolemuslik Isaga, siis ei anna Kristus meile mingit teadmist Isast. Kui loodu ei muuda Loojat nähtavaks, on võimatu kujutada midagi jumalikuks, sest inimesel puudub sellest igasugune adekvaatne teadmine. Kui Poeg ei ole Isa täiuslik kuju ja tõeline eneseväljendus, muutub võimatuks igasugune kristlik kunst, mis peegeldaks tõelist jumalikkust.⁶⁸

⁶⁷ Felmy, S. 7.

⁶⁸ Schönborn, 1994, p. 7.

Ariuse hereetilised seisukohad sundisid kirikut sõnastama õpetuse Jumala kolmainsusest ning 325. aastal toimunud Nikaia kirikukogu üheks peateemaks oligi küsimus sellest, millised on Isa ja Poja omavahelised suhted⁶⁹. Kiriku vastus Ariusele on kokkuvõetav ühesainsas sõnas: ὁμοούσιος. Nikaia usutunnistuse tuliseima kaitsja Athanasius Suure sõnastuses on Poeg Isa samaolemuslik kuju, kes mitte üksnes ei osale Isa jumalikkuses, vaid on ise Jumal. Kui see oleks teisiti, peaks Poeg kõigepealt ise ära teenima jumalikkuse, et ta saaks seda ka teistele jagada. Nikaia kirikukogul sõnastatud tunnistusel on oluline mõju nii arusaamale Jumala päästetööst Jeesuses Kristuses kui ka ikooniteoloogiale. Vaid samaolemuslik Poeg saab Jumala meile tuntavaks ja avalikuks teha ning see, et Poeg pole mitte üksnes Jumala sarnane, vaid ise Jumal, teeb võimalikuks käsitleda ikooni kui Jumala eneseilmutust ja Jumala enda kohalolu oma Pojas. Tunnistab ju Jeesus enesest Filippusele: "Kes on näinud mind, see on näinud Isa" (Jh 14:9). Kiriku õpetuse kohaselt on kõik Isale omistatav olemas ka Isa kujus/pildis ehk Pojas, mis muudab ka ikooni ehk kujutise Kristusest õigeusu käsitluses tõseks Isa jumalikkuse vahendajaks.⁷⁰

Ariuse mõtlemine väljendab hellenistlikku arusaamast pildist, mis on imitatsioon tõelisest, kättesaamatust originaalist ning jääb alati vähemaks oma prototüübist. Sellise arusaama kannab ta üle ka Kristusele, kes on Pauluse kohaselt "Jumala täiuslik kuju/pilt" ning kuulutab, et järelikult ei ole Poeg ja Isa samaolemuslikud. Athanasiuse mõtlemises läbis "ikooni" mõiste trinitaarses kontekstis tähenduse teisenemise, millel on olulised tagajärjed kristliku kunsti ja eriti ikooni mõistmisele. Pildi mõiste kaotas trinitaarse teoloogia kontekstis igasuguse viite pildi alaväärsusele originaali suhtes. Poeg on Isa samaolemuslik täiuslik kuju ning tal ei puudu midagi, mis on Jumalal ("Mina ja Isa oleme üks," ütleb Kristus Jh 10:30). Poja ja Isa vahel on ontoloogiline ühtsus ning kõik, mis kuulub Isale, kuulub ka Pojale (Jh 16:15). Poeg on "tõeline Jumal tõelisest

⁶⁹ Nikaia kirikukogul (325.a) tunnistati usku sellesse, et Isa ja Poeg on samaolemuslikud, kuid eri isikud.

⁷⁰ Ozolin, pp. 298–299, **Schönborn**, Christoph. *God's Human Face. The Christ-Icon*. San Francisco: Ignatius Press, 1994, pp. 11, 26–27.

Jumalast”, nagu see sõnastati Nikaia usutunnistuses. Ta mitte üksnes ei osale Jumalas, vaid on ise Jumal ning see on ka kogu ikooniteoloogia kese.⁷¹

Athanasius ja teiste Nikaia kirikukogu kirikuisade sõnastatu mõju ikooniteoloogiale on märkimisväärne. Kuigi Jumal jääb olemuselt alati kujutamatuks, on ta ometi kujutatav sellena, kellena ta on end inimkonnale ilmutanud, Jeesuse Kristusena. Kuna Kristus on Isa täiuslik pilt, on ikoonil kujutatud mitte üksnes Kristuse inimlik loomus, vaid Jumal ise. Viimast mõtet tuleb aga täpsemalt selgitada. Järgnevas peatükis otsitaksegi vastust küsimusele, kuidas mõistab õigeusu kirik Kristuse kujutamist mitte üksnes tema inimliku loomuse, vaid ka jumalikkuse kujutamisenä. Vastus sellele küsimusele sõltub Kristuse kahe loomuse õpetuse mõistmisest, millel on oluline mõju ikooni teoloogilisele põhjendamisele.

1.5.2. Ikooniteoloogia ja kristoloogia vahelise seose avamine ikonoklasmi taustal

”Ühel 726. aasta päeval kogunes Konstantinoopolis rahvahulk Chalke värava juurde, mis oli peamine sissepääs Hagia Sofia lähedal asuvasse keiserlikku paleesse. Kõikide silmad olid suunatud värava kohal kõrguvalle Kristuse ikoonile, mille keiser Leo III oli käskinud hävitada. Ootamatult ründas grupp vagasid naisi ikooni hävitamise eest vastutavat ohvitseri ja tappis ta. Ohvitserist sai esimene märter 117 aastat kestvas tülis ikoonide rolli pärast Kreeka ortodoksi kirikus.”⁷² Selliselt kujutab preester John Kostas ikonoklasmi algust, mis on ikooniajaloo üks

⁷¹ Schönborn, 1994, p. 9–11. Samas on oluline tähele panna, et kuigi Poja ja Isa vahelise suhte kirjeldamiseks kasutatavana tähistab sõna „ikoon“ olemusühtsust – Kristus kui Jumala täiuslik ikoon –, ei laiene see sõna dimensioon maalitud ikoonide ja Jumala sarnasusest rääkimisel. Nende vahel valitseb olemuslik erisus. Uspenski hinnangul ongi ikooni tähenduse erinev mõistmine ikonoklasmi tüli põhjus. Ikonofiilid ehk ikoonide kaitsjad olid maalitud ikooni ja Jumala olemuslikust erinevusest täiesti teadlikud. Damaskuse Johannes kirjutab: „Sest kujutatu [ehk pilt] on erinev sellest, mida on kujutatud [ehk originaal]“. Ikonoklastid ehk ikoonide vastased leidsid aga arvatavasti kirikuisade analoogiale Pojast kui Isa tõelisest pildist toetudes, et tõeline ikoon saab olla üksnes see, mis on samaolemuslik prototüübiga. Nenede jaoks ainsaks materiaalseks ikooniks armulauaand, Kristuse ihu ja veri. Selline ikooni olemuse erinev mõistmine on Uskpesnki kohaselt ka ikonoklasmaegsete erimeelsuste põhjus. Ouspensky, pp. 122–124.

⁷² Kostas, p. 366.

tumedamaid peatükke ning Leonid Uspenski kohaselt rünnak kristluse alustalade pihta.⁷³

Eelnevalt on osutatud ikooniteoloogia seosele kolmainuõpetusega: kuna Kristus on Isa täiuslik kuju, on igaüks, kes on näinud Kristust, näinud ka Isa (Jh 14:9). Seega, kujutades Kristust, kujutame kogu Jumalat tervikuna. Kuivõrd on aga kujutis, mille ikoonimaalijad puule maalivad, kujutis Kristusest, Jumal-inimesest, ning mida täpsemalt on kujutatud? Kas üksnes Kristuse inimlikku loomust või saab inimlike vahenditega kujutada ka tema jumalikku olemust? Seda küsimust käsitleti kirikus 8. sajandil puhkenud ikonoklasmi tüli käigus. Kuigi ikoonide suhtes vaenuliku liikumise vallandumiseks oli mitmeid põhjuseid,⁷⁴ oli üheks neist kohati äärmustesse kaldunud ikoonide austamine, mida võib pidada ebajumalakummardamiseks. Usklikud dekoreerisid, riietasid ja isegi pesid ikoone. Ikoone kutsuti ristivanemateks ja mõned preestrid kraapisid ikoonidelt värvi, et lisada seda armulauaveini hulka, justkui peaks Kristuse verd ja ihu veel kuidagi täiuslikumaks muutma. Mõni preester pühitses armulauda altari asemel ikoonil ning kohati võeti ikoonide austamist liiga sõnasõnaliselt, austades mitte ikoonil kujutatud isikut, vaid ikooni ennast. Selline praktika on pigem paganlik kui kristlik ning on täiesti arusaadav, miks ikonoklastid leidsid, et ikoonide valmistamine ja austamine on hereetiline ning tuleks keelustada.⁷⁵

Tüli sügavam põhjus oli siiski teoloogiline küsimus Kristuse kujutamise ehk üldisemalt Jumala kujutamise võimalikkusest. Ikonoklastid väitsid, et tõeline ikoon on üksnes see, mis on samaolemuslik oma prototüübiga. Kuna aga Looja on olemuselt midagi täiesti teist kui loodu, ei saa maalitud puu vahendada Jumala ligiolu. Ikonofiilid olid nende silmis süüdi lausa kahekordses jumalateotuses.

⁷³ Ouspensky, p. 103.

⁷⁴ Nagu iga ajalooline sündmus on justkui kangas, milles põimuvad niitidena erinevad põhjused, on ka ikonoklasmi puhkemist analüüsitud eri aspektidest ja toodud välja nii poliitilisei, majandusikke, religioosseid, sõjalisi jms põhjuseid. Christoph Schönborn toob oma vastavasisulises artiklis välja, et keiser Leo III aegsete dokumentide põhjal soovis end Moosese sarnase preester-keisrina näinud Leo III Kirikut reformida, seda kõigest üleliigsest puhastada ning vabaneda igasugustest religioossetest kujutistest ja nende austamisest. Schönborni sõnul oli keisri eesmärk taastada impeeriumi kunagine suurus ning see loodeti saavutada just Kiriku reformi kaudu, kuna keiser nägi impeeriumi allakäiku kui Jumala karistust eksinud rahvale. **Schönborn**, Christoph. *Theological Presuppositions of the Image Controversy*. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, p. 87.

⁷⁵ Ouspensky, lk 103.

Esiteks üritades kujutada kujutamatu jumalikkust ning teiseks – nii leidsid ikonoklastid – kujutades Kristust üksnes välise sarnasuse põhjal. Ikonoklastide arust valitseb Kristust kujutades oht kujutada (1) kas üksnes tema inimlikku loomust (nestroiaanlus), ning lahutada inimlik ja jumalik loomus üksteisest, eitades sellega ka Jumala lihakssaamise tõelisust (dokerism), või (2) väites, et nad kujutavad samaaegselt nii inimlikku kui ka jumalikkku loomust, valitseb ikonoklastide arust oht segada Kristuse inimlik ja jumalik loomus (monofüsiitlus). Nende arust pole Kristuse inimliku ja jumaliku loomuse samaaegne kujutamine võimalik, minemata vastuollu Chalkedoni dogma tunnistusega, mistõttu on Kristus-ikooni ning seega üldiselt ikoonide tegemine valeõpetus.⁷⁶

Kuigi ikonoklastid püüavad püüdlikult püsida Chalkedoni dogma piires, jääb nende argumentatsioonis puudu terminoloogilisest järjepidevusest. Chalkedoni dogma eristab sarnaselt Nikaia usutunnistusega kolmainu Jumala isikud (ὁπρόσῳς), mis on kõikidel persoonidel erinevad ning olemuse (οὐσία), mida kõik jagavad. Ikonoklastid näevad vaid kahte võimalust, kas kujutada Kristuse jumalikkku loomust, mida Poeg jagab kolmainu teiste isikutega, mis aga on võimatu, või kujutada Kristuse inimlikkust, mis aga eirab tema jumalikkust ning läheb vastuollu Chalkedoni dogmaga. Ortodoksid, olles teadlikud olemuse ja isiku vahel tehtavast eristusest, nõustuvad ikonoklastidega selles, et Kristuse jumalikkku olemust pole võimalik kujutada, kuid samas on võimalik kujutada tema isikut. ”Kujutades Issandat, ei kujuta me tema jumalikkust või inimlikkust, vaid tema isikut, mis ühendab endas kaks loomust segunematult ja lahutamatu, nagu Chalkedoni dogma

⁷⁶ Kostas, pp. 366–67; Ouspensky, p. 124; Schönborn, 1990, p. 89. Ikonoklastide põlguses ikoonide vastu tuleb ilmsiks ka nende uusplatonismist ja Origenese õpetustest mõjutatud käsitlus mateeria alaväärsusest. Uusplatonismi arusaama kohaselt oli inimeste eesmärk vabaneda mateeriast ja seega ka maisest kehast ning pürgida algpildi, prototüübi poole. Seega ei saa ükski inimkättega tehtud pilt olla surematuse enda kujutis, vaid sellel on üksnes sümboolne väärtus ja eesmärk meenutada inimesele teispoolset maailma. Origenes võttis sellise käsitluse üle, kuid viis selle äärmustesse, nii et sellest tuli kristoloogiline probleem. Ta omistas Logosele kui Jumala kujule sümboliväärtuse, mis tegi ta alamaks prototüübi ehk Jumalaga võrreldes. Ka Sõna lihakssaamisel on seega üksnes sümboliväärtus, mitte aga tähendust iseeneses. Damaskuse Johannes rõhutas sellele vastandina jõuliselt, et mateeria ei ole paha ega alaväärtuslik. Vastupidi, inimeste pääste on teoks saanud mateeria kaudu ning Poeg on inimeseks sündides inimloomuse uuendanud. Ka armuvahendid Kristuse ihu ja veri on mateeria, mistõttu pole midagi halba mateeria austamises (προσκύνησις), seni kuni mateeriat ei kummardata (λατρεία) jumalana. See on igati kohane austuse osutamine esemetele, mille kaudu Jumal oma päästetöö inimeste keskel on teoks teinud ning sellist austust väljendatakse ka ikoonile. Sasaki, Takala, s. 13–14, 25–26.

seda tunnistab,” võtab Uspenski kokku kirikuisade õpetuse.⁷⁷ Kuna iga kolmainu persoon omab sama jumalikku loomust, siis sisaldub see jumalikkus täiuslikult ka Kristuse lihakssaanud isikus. Seetõttu võib õigeusu teoloogia kohaselt tunnistada, et ikoon ei kujuta mitte nähtamatut jumalikkust, vaid ”Jumalat, kes sai nähtavaks lihas,” nagu kirjutab Damaskuse Johannes.⁷⁸ Kristuse jumalik loomus, mida ta jagab teiste kolmainu Jumala isikute Isa ja Püha Vaimuga, on ka peale inkarnatsiooni jäänud kujutamatuks, ning ikonofiilid ei püüagi seda kujutada. Oma isikus on ta aga saanud tõeliseks inimeseks, võttes omaks ka kujutatavuse, mistõttu võib teda kirikuisade kohaselt kujutada, ”mitte aga nähtamatuna, vaid sellisena, nagu ta tuli nähtavaks meie pärast.” Eitades Kristuse kujutamise võimalikkust, eitatakse ortodoksides arust seda, et Kristus on samaaegselt tõeline Jumal ja tõeline inimene ning seega ka tema päästetööd ehk seda, et Poeg on inkarnatsioonis uuendanud inimloomuse ja jumalanäolisuse, mille inimene oli pattulangemises kaotanud. Kristus on õigeusu teoloogia kohaselt täiuslik jumalinimene – uus Aadam (1Kr 15:45) – sündinud maailma ja võtnud enda peale langenud inimloomuse, taastades sellega inimese endise au ning selle tunnistaja on ka ikoon.⁷⁹

1. 6. Kokkuvõte ja ikoonide analüüsi aluseks olevate teemade selgitamine

Nagu Damaskuse Johannes kirjutas, on ikooni mõiste kristluse kesksemaid, osutades lisaks sakraalsele pildile nii suhetele Jumala eri isikute kui ka Jumala ja inimese vahel. Seetõttu ei ole küsimus sellest, kas ikoone on lubatud teha ja milline peaks olema uskliku suhtumine neisse, mingi kõrvaline teema, vaid puudutab kristluse keskset õpetust Jumala olemusest ehk kolmainsusest, lihakssaanud Poja, Jeesuse Kristuse olemusest ehk kristoloogiast ning kokkuvõtlikult usku Jumala lihakssaamisse. Ikonoklasmi teise laine ajal tegutsenud olulisim ortodoksides eestkõneleja Theodoros Studites osutab, et eitades ikooni tegemise võimalikkust, eitatakse inkarnatsiooni, tühistades seega ka inimese pääste võimaluse, “[s]est kui Kristust ei saa kujutada, ei saa Ta ka kannatada... Kuid kuna Ta on võimeline

⁷⁷ Ouspensky, p. 125

⁷⁸ St. John of Damascus, p. 22

⁷⁹ Arseni, s. 94; Sasaki, Takala, s. 85; Ouspensky, p. 125.

kannatama, nagu Pühakiri kinnitab, on Ta ka kujutatav.”⁸⁰ Ikooni mõistetakse õigeusu kontekstis seega just tunnistajana Kristuses toimunud Jumala lihakssaamisest ja selle kaudu inimestele pakutavast lunastusest ehk inimese võimest jumalikustuda. Kuna enam ei elata lubaduse ootuses, vaid kiriku õpetuse kohaselt on Jumal saanud nähtavaks Jeesuses Kristuses, on ka suhtumine pilti muutunud. Ikonoklasmiaegsed ikoonide kaitsjad argumenteerisid, et Vana Testamendi ajal ei olnud Jumal veel võtnud enese peale inimese kuju ning juutidele oli Jumal, kes ilmus Iisraeli lastele üksnes sõna kaudu, nähtamatu ja kujutamatu. Samas aga sisaldus Damaskuse Johannese kohaselt Vana Testamendi aegses Jumala kujutamise keelus lubadus inimesekssaanud Jumalast. See, mis oli kujutamatu, on muutunud Kristuses kujutatavaks, sest ”Sõna sa lihaks ja elas meie keskel, ja me nägime tema kirkust nagu Isast ainusündinu kirkust, täis armu ja tõe.” (Jh 1:14) Ikonoklastide ja ortodokside vahel valitseb üksmeel, et Jumal on veel tänagi oma olemuse poolest kujutamatu, kuid Kristuse isikus on ta kujutatav, sest ta sündis inimeste keskele ja võttis enda peale ”orja kuju, saades inimese sarnaseks; ja ta leiti välimuselt inimesena” (Fl 2:7). Jumala Kristuse nägu, mille hävitamisega ikonoklasm algas, oli õigeusu teoloogia kohaselt Jumala enda inimlik nägu ning hävitada see, tähendab “hüljata selle näo kirjeldamatu müsteerium,” nagu kirjutab Schönborn.⁸¹ Ikoon ei kujuta mitte Kristuse inimlikku loomust või jumalikku loomust, vaid Kristuse isikut, milles jumalik ja inimlik on lahutamatult, samas segunematult liidetud. Selle isikuga võib ikooni ees seisja õigeusu kiriku kogemuse kohaselt kohtuda ning seetõttu ongi küsimus ikooni tegemise võimalikkusest kirikule nii oluline, kuna puudutab olulisimat asja, mis inimestele on antud: Jumala inimlikku nägu. Seda nägu austades ei austata kiriku arusaama kohaselt mitte maalitud puud, vaid, nagu seitsmenda kirikukogu isad sõnastasid, seda, kellele ikoon osutab ehk lõplikult Jeesust Kristust, lihakssaanud Jumalat.⁸²

Järgnevates analüüsides on püütud avada ikooni teoloogia vahendaja rolli kolme kirikupüha ikooni kaudu, kuna Christine Aslanoffi sõnul õpetab kirik

⁸⁰ St. Theodore the Studite, pp. 16, 79.

⁸¹ Schönborn, 1990, pp. 91–92.

⁸² Ouspensky, pp. 41–42, 44, 140; St. John of Damascus, p. 29.

usklikele just nimelt pühade kaudu usu kesksemaid tõdesid.⁸³ Analüüsi aluseks on eelnevalt tutvustatud õigeusu kiriku õpetus ja kogemus ikoonist. Meenutades õigeusu teoloogi Vladimir Losski sõnu, et teoloogia eesmärk on juhtida inimene ühendusse Jumalaga, olla inimese saatjaks jumalikustumise teel⁸⁴, asetub ka ikoon sellesse Jumala ja inimese vahelisse dialoogi kui teeviit, inimese õigele rajale juhtija. See meenutab usklikele Kristuses toimunud Jumala päästetööd ning kuna õigeusu kirik õpetab, et ikoonis on Jumala reaalsus juba nüüd inimeste ligi, pakub see juba siinses maailmas eelmaitsse taevasest reaalsusest. Seega on analüüsi keskne osa ikooni teoloogiline avamine ehk vastus küsimusele, mida on kristluse jaoks võtmetähtsusega pühade ikoonidelt võimalik Jumala lihakssaamise, Kristuse ristimises ilmsiks saanud kolmainu Jumala tegevuse ja Kristuse surma ja ülestõusmise kohta välja lugeda. Ehk kokkuvõtvalt, millest kõnelevad need ikoonid vaatajale ning mil viisil see sõnum on vahendatud.

Kuna ikoonid on kujunenud vastavalt õigeusu kiriku õpetuse täpsustumisele ning mitmetel puhkudel just vastukaaluks valeõpetuse levikule õige õpetuse võidulepääsu järel, eelneb ikoonide teoloogilise sõnumi avamisele lühike ülevaade nii püha kujunemisest kui ikoonitüübi algsest arengust ja kujunemisest. Neis alapeatükkides on vastatud küsimustele, (1) miks on vastavat püha üldse hakatud tähistama, ehk kuidas püha edastab kiriku teoloogilist sõnumit ja kogemust ning (2) kuidas ilmneb juba ikooni esimeses arengus tunnistus neil kujutatud sündmuste lunastavast tähendusest inimesele.

Lisaks on töö eelolevas osas välja toodud õigeusu kontekstis ilmnev ikooni tihe side liturgiaga. Ikoonimeister Jonathan Pageau kirjutab, et ükski ikoon ei toimi Jumala lihakssaamise tunnistajana üksi, vaid selle vahendatav sõnum on kogetav liturgilises laulus, liikumises, suitsuses kirikusaalis ja Pühakirja lugemises. Ikoon pole tema sõnul intellektuaalne või esteetiline nauding, vaid koguduse identiteedis osaleja, muutes koguduse osaks pühast ajaloo.⁸⁵ Seega tuleb just õigeusu kiriku liturgilises osaduses, lauludes, Pühakirjast loetavates kirjakohtades, kuid samuti

⁸³ Aslanoff, p. 11.

⁸⁴ Lossky, p. 9.

⁸⁵ Pageau, Jonathan. Theophany and What Sacred Art Does. Orthodox Arts Journal. 4. January, 2013 <http://www.orthodoxartsjournal.org/theophany-and-what-sacred-art-does/> (23.03.2013)

kiriku traditsioonis, mis on mõjutatud ka kaanonivälistest kirjutistest, esile ikooni dialoog kiriku kogemusega ehk see, kuidas need tekstid ja ikoon ühiselt tunnistavad samast päästeloolisest sündmusest. Ikooni ja liturgia seose avamiseks on iga valitud ikooni puhul esitatud näiteid kanoonilistest, apokrüüfsetest ning liturgilistest tekstidest, osutamaks, kuidas need aitavad avada ning toetavad ikooni vahendatavat sõnumit.

2. Kolme õigeusu kirikupüha ikooni analüüs

2.1. Kristuse sünnipüha ikoon

2.1.1. Sissejuhatus

Kristuse sünnipüha ikoon on kindlasti üks detailide kui ka selles sisalduva teoloogia poolest rikkaim suurpühade ikoon. See ei anna edasi mitte üksnes Kristuse sünnistseeni, vaid osutab ka selle sündmuse tähendusele õigeusu kiriku, kuid ka laiemalt kristlikus kuulutuses. Kristuse sünnipüha ikoon on kui pildiline Nikaia kirikukogu tunnistus Isa ja Poja samaolemuslikkusest ehk tunnistus sellest, et see, kes on näinud Poega, on näinud ka Isa (Jh 14:9). Järgnevalt on sünnipüha ikooni lähemalt avatud, alustades ülevaatlükst püha väljakujunemisest algkiriku ajal ning ikoonitüübi kujunemisest ja kinnistumisest. Põhjalikumalt on käsitletud sünnipüha ikooni teoloogilist tähendust, mida viimases, neljandas alapeatükis, avatakse ka liturgiliste tekstide, Pühakirja ja apokrüüfsete materjalide abil.

2.1.2. Püha algne väljakujunemine

Esimese kolme algkristliku sajandi jooksul tähistasid kristlased vaid nelipüha, mis oli pikem ajaperiood Kristuse ülestõusmisest kuni tema taevassemineku ja Püha Vaimu väljavalamiseni. Lisaks sellele hakkasid esimesed kristlased tähistama märtrite mälestuspäevaid, mis aga olid pigem paikkondlikud, mitte üldkiriklikud. Alkoguduses peetavate pühade puhul ei olnud rõhk Jeesuse maapealse elu sündmustega seotud tähtpäevadel ja nende meenutamisel, vaid pigem sellel, milline on Jeesuse elusündmuste vaimne tähendus tema järgijatele ehk kuidas mõjutab see, mis juhtus Jeesusega, kõiki usklikke.⁸⁶ Jeesuse eluga seotud pühade laialdasem tähistamine ning pühade lisandumine pühadekalendrisse levis alles 4. sajandil, mil kristlaste tagakiusamine lõppes ning kristlust tunnustati Rooma impeeriumis lubatud usundina. Üheks esimestest pühadest, mida lisaks pikale nelipühale

⁸⁶ **Dix**, Dom Gregory. *The Shape of the Liturgy*. New Edition. London: Continuum, 2007, p. 338.

perioodile tähistama hakati, oligi Kristuse sünnipüha. Rooma kalendris pärineb esmakordne märg selle tähistamisest 336. aastast.⁸⁷

Algselt ei kutsutud püha ei jõuludeks ega Kristuse sünnipäevaks, vaid epifaaniaks ehk iljumiseks või avalikuks saamiseks (ἐπιφάνεια). Selle püha keskne sõnum polnud üksnes Kristuse sünni kui ajaloolise sündmuse tähistamine, vaid Jumala lihakssaamise meenutamine, tema armu iljumine inimkonnale Kristuses ja tema kaudu. Seega ei meenutatud sel pühäl üksnes Issanda sündimist kaljukoopas, vaid ka teisi Jumala ilmsiks saamisega seotud sündmusi, nagu Idamaa tarkade kummardamist, Kristuse ristimist Jordani jões ja esimest imetegu Kaana pulmas. Läänes 25. detsembril tähistama hakatud püha levis itta, kus 6. jaanuaril oli hakatud tähistama samasisulist Kristuse iljumise püha.⁸⁸

Hiljem jaotati idakirikus seni 6. jaanuaril tähistatud püha kaheks eraldi pühaks: Kristuse sünni hakati lääne eeskujul tähistama 25. detsembril ning 6. jaanuar jäi Kristuse ristimise ehk ilmsikssaamise meenutamiseks. Piisop Arseni paigutab selle sündmuse 4. sajandisse, mil kirik koges ariaanluse levides vajadust jõulisemalt rõhutada Jeesuse Kristuse samaolemuslikkust Jumalaga, mis ilmneb juba tema imelises sünnis. Teiseks sooviti Kristuse sünnipüha olulisust rõhutada takistada usklike osalemast roomlaste paganlikul Saturnia pidustustel.⁸⁹ Kas selline pühade jaotus kohe ka usklike poolt omaks võeti, pole teada. Bütsantinist Rainer Stichel ning ortodoksi kiriku pühasid uurinud anglikaani preestri Hugh Wybrew kohaselt kinnistus jõulude pidamine 25. detsembril idakirikus alles 6. sajandil.⁹⁰ Kristuse ilmsikssaamise püha jagamine kaheks toimus ka läänekirikus, kus 25. detsembril tähistatavale Kristuse sünnipühale lisati 6. jaanuaril tähistatav Idamaa tarkade kummardamise püha ehk kolmekuningapäev.⁹¹

Miks valiti aga pühaks, millega meenutati Jumala lihakssaamist, mille eriliseks tähiseks oli Kristuse sündimine siia maailma, just kesktalvine aeg? Piibli ja

⁸⁷ **Wybrew**, Hugh. *The Orthodox Feasts of Jesus Christ and the Virgin Mary*. Liturgical Texts with Commentary. Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997, pp. 7, 17.

⁸⁸ **Stichel**, Rainer. *Die Geburt Christi in der Russischen Ikonenmalerei*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, S. 80; Arseni, s. 123; Wybrew, pp. 16–17.

⁸⁹ Arseni, s. 123.

⁹⁰ Stichel, S. 79; Wybrew, p. 17.

⁹¹ Arseni, s. 123.

teiste ajalooliste materjalide põhjal võib kindlalt väita, et Jeesus on sündinud enne meie ajaarvamist, kuna kuningas Herodes, keda mainitakse Jeesuse sünniloos, suri aastal 4 eKr. Samuti on kindel, et Jeesus ei sündinud talvel, kuna karjased ei olnud talviti loomadega väljas, nagu sellest tunnistab evangelist Luukas (Lk 2:8). Seega peab valikul tähistada püha just kesktalvel, aasta kõige pimedamal ajal, olema mingi muu põhjus.

Juba roomlased olid andnud valguse võidule pimeduse üle, mis detsembri lõpus looduses aset leiab, religioosse tähenduse, tähistades Sol invictuse ehk võitmatu päikese püha. Valgus, mis võidab pimeduse, muutus aga kristlikus mõttes tõelise valguse, Jumala Poja tulekuks maailma.⁹² Milline aeg võiks olla veel sobilikum meenutamaks Jumala, tõelise valguse tulekut maailma, kui mitte aasta kõige pimedam aeg, kus igatseme valgust kõige enam. Usk Kristusesse kui tõelisse maailma tulnud valgusesse, on eriliselt nähtav ka püha liturgilistes tekstides, mida käsitletakse käesoleva alapeatüki lõpus.

2.1.2. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine

Esimesed Kristuse sünniikoonid, täpsemini sarkofaagidel olevad reljefiikoonid pärinevad 4. sajandist esimesest poolest. Vastupidiselt meile tänapäeval tuntud detailirikastele jõuluikooni tüüpidele, olid esimesed säilinud sünniikoonid väga lihtsad ja väheste detailidega. Edasi on antud vaid peamised detailid, mis osutasid, et Kristuses on täitunud Vana Testamendi prohvetiennustused ehk et “[k]õik see sündis, et läheks täide, mida Issand on rääkinud prohveti kaudu” (Mt 1:22). Näiteks Milaanos San Ambrogio kirikus asuval algkristlikul sarkofaagil on kujutatud vaid sõimes lebavat last ning teda silmitsevat eeslit ja hõrga. Sama stseeni ja detailide vähesust võib näha ka Ateenas säilitatud 5. sajandi algusest pärineval reljefiikooni fragmendil (Lisa 2). Niisamuti on ühel Itaalias Mantova linnas asuva katetraali sarkofaagil kujutatud üksnes Kristuslaps, Jumalaema, hõrg ja eesel ning üks lapsukest kummardav karjane.⁹³

⁹² Wybrew, p.17.

⁹³ Felmy, S. 74.

Võib tunduda kummaline, miks on juba esimestel ikoonidel kujutatud Kristust kumardavad loomad ja karjased, samas kui Jumalaema paljudel neist veel puudub. Siinjuures on oluline meelde tuletada, et ikoonid nagu dogmadki sündisid tihti vastureaktsioonina mingile hereesiale ehk valeõpetusele. Seega tuleb ka Kristuse sünniikooni juures küsida, mille vastu kirik ikooni tunnistusega astub. Varaste ikoonimaalijate eesmärk pole arvatavasti olnud edasi anda Kristuse ajaloolist sündi või jutustada kogu lugu nii, nagu see on Pühakirjas üles kirjutatud, vaid nad on soovinud rõhutada, et sõimes lebav lapsuke on lihakssaanud Jumal, kellest prohvetid ja seadus on ette kuulutanud. See on selge vastus 4. sajandi alguses levinud ariaanlikule hereesiale, mis seadis kahtluse alla Poja jumalikkuse ja samaolemuslikkuse Isaga. Seega ühtib ikooni tunnistus Nikaia kirikukogul (325) sõnastatud dogmaga Poja ja Isa olemuslikust ühtsusest.⁹⁴ Kuidas täpsemalt on Jeesuslapsukese jumalikkus ikoonil edasi antud, vaadeldakse järgnevas alapeatükis.

Uspenski sõnul on sakraalse kunsti võime väljendada Ilu suure tähega ehk jumaliku ligiolu seotud kirikus valitseva vaimse seisuga.⁹⁵ Seda on näha ka Kristuse sünniikooni puhul, mille kompositsioon arenes edasi siis, kui kirikus langesid kokku sügav arusaam ikooni teoloogilisest rollist ning suurepärane kunstiline võimekus (Bütsantsis 6. ja 11. sajandil ning Venemaal 14. ja 15. sajandil). Neil aegadel väljendub eriliselt ka sünnipüha ikooni roll kirikus kui ülima sisemise kaemuse ja jumaliku inspiratsiooni kandjana.⁹⁶ Kompositsiooni arenedes lisandusid ikoonile järgmised detailid: neitsi Maarja ehk Jumalasünnitaja, ülistavad inglid, Kristuslast kumardavad karjased, Idamaa targad, mõttesse vajunud Joosep ja Jeesust pesevad naised. Erakordse detailirikkuse saavutavad Venemaa 17. sajandi ikoonid, millel ei ole kujutatud üksnes Jeesuse sünniga seotud tegelasi, vaid samal ikoonil võib olla kujutatud nii Kristuse sünd kui ka Maarja rasedusaegne külastus Eliisabeti juurde, Petlemma poisslaste mõrvamine, püha perekonna põgenemine

⁹⁴ Ozoline, p. 134.

⁹⁵ Kirikus valitsev vaimne seis mõjutab Uspenski kohaselt ikooni arengut nii täisulikkuse kui tagasilanguse poole. Tema sõnul tuleneb nii kiriku kui ikooni tagasilangus evangeeliumi ja traditsiooni tunnistusest loobumisest. Seda on ikoonimaalis näha allegoorilis-sümbolistlike ikoonide esilekerkimisena seniste kontemplatiivsete ja temaatikas truult Pühakirja järgivate ikoonide asmele. Kuigi ikoonide professionaalne tase paranes, kaotasid nad Uspenski sõnul oma rolli kiriku tõe kuulutajatena. Ouspensky, p. 326.

⁹⁶ Ozoline, p. 135.

Egiptusesse jpm (Lisa 3). Eriti keerukatel ja detailirikastel ikoonidel leidub ka mitmeid apokrüüfsetest allikatest pärinevate jutustuste stseene. Olgu näitena toodud Jaakobuse protoevangeeliumis kirjeldatud lugu sellest, kuidas Ristija Johannese ema Eliisabet, kes samuti olevat elanud Petlemmas⁹⁷, päästis oma poja Heroodese lapsetapjate eest, peites ta kaljulõhesse või samast pärinev lugu Ristija Johannese isa Sakariase mõrvamisest Heroodese käsilaste poolt (Jaakobuse protoevangeelium pt 23⁹⁸). Ajalised ja ruumilised piirangud ei ole olnud takistuseks ikoonimaalijaile, kes on samale ikoonile maalinud nii Idamaa tarkade saabumise, Kristuse kummardamise ja talle kingituste üleandmise kui ka nende tagasi kodumaale pöördumise. Samasugusest “episoodilisest ajast”, mis jätab mulje aja hülgamisest on näiteid veelgi: samal ikoonil näeme ingleid, kes kuulutavad karjastele rõõmusõnumit kui ka ülistavad sõime ääres Jumalat. Samal ikoonil on Maarja ja Joosep kahekesi teel Petlemma ning juba on nad põgenemas Egiptusesse. George Tsikritsakise sõnul on sellise aja ja ruumi piire eirava stiili eesmärk tuletada meelde, et oluline on üksnes praegune, ülistamise hetk.⁹⁹

17. sajand tõi kaasa sakraalse kunsti tõusmise uuele tasemele, mida iseloomustab ka tollaegsetel Kristuse sünniikoonidel nähtav erakordselt peen detailirikkus. Samas oli see sajand kaugenemine truult Pühakirja ja traditsiooni järgivast 14. ja 15. sajandi kontemplatiivsest sümbolistlikust ikoonist. Saavutatud kunstilise taseme taga paistis inspiratsiooni allika ehk prototüübi peegelduse asemel Uspeski sõnul kiriku vaimne allakäik. Vaimulike ja haritlaste tihe side läänega¹⁰⁰ nõrgestas õigeusu traditsiooni tugevat mõju sakraalsele kunstile ning teoloogilisele mõttele. Ikoonimaalijad kaldusid üha enam lääne naturalistliku kunsti poole, kasutades lääne reproduktsioone eeskujudena kuni selleni välja, et mõningad sünniikoonid millegi poolest läänelikest Kristuse sünni kujutavatest maalidest ei

⁹⁷ Luukas mainib Eliisabeti ja Sakariase elukohana üht Juuda mäestikus asuvat linna (Vt Lk 2:39).

⁹⁸ Infancy Gospel of James. Early Christian Writings. <http://www.earlychristianwritings.com/text/infancyjames-roberts.html> (20.03.2012).

⁹⁹ **Tsikritsakis**, George. An Analysis of Two Orthodox Icons: Rublyov's Nativity of Christ and Ritzos' Dormition of the Theotokos. – *Phronema*. Vol 24 (2009), p. 77.

¹⁰⁰ Idakirikus oli õpetamise tase nõrk ning paljud läksid end koolitama läände, kust tagasi pöördudes oldi skolastilise teoloogilise mõtlemise ja sealse vaimse atmosfääri mõjutatud. Ouspensky, p. 327.

erinenud. 17. sajandi järel muutub nii Kristuse sünniikoon, samuti nagu teisedki ikooniteemad, jälle tagasihoidlikumateks.¹⁰¹

Vaimne madalseis ja läänelikud mõjud hakkasid taanduma alles 19. sajandil, mil lisaks mitmetele Vene kirikus toimunud reformidele nagu ladina keele asendamine õpetamises vene keelega, hakati huvi tundma kõige vana, kaasa arvatud ikoonide vastu. Siiski hinnati ikoone pigem nende esteetilise väärtuse poolest, vaadeldes neid lahus nende sakraalsest tähendusest. 20. sajandi algul toimunud ikoonide taasavastamine nende tõelises, vaimses tähenduses, tõi tagasi traditsioonilise kaanonitele ja kirikuisade õpetusele toetuva stiili, mida on näha ka kaasaegsete sünniikoonide puhul.¹⁰²

2.1.3. Kristuse sünnipüha ikoon õigeusu teoloogia vahendajana

Kristuse sünniikooni peamine teoloogiline sõnum on Jumala lihakssaamine ehk inkarnatsioon. Selles müsteeriumis saab kogu loodu uue tähenduse või täpsemini, naaseb endisesse, inimese pattulangemise eelsesse olukorda. Seetõttu ei tunnista sünniikoon esmaselt ajaloolise Naatsareti Jeesuse sünnist, vaid tõstab esile Jumala inkarnatsiooni tõelisuse, selle tähenduse kogu inimkonna jaoks ning inimkonna kaudu kogu loodu jaoks üldisemalt. Imestuses ühtib ikoon kirikulaulu hüüdega: „Mis ande tooksime me Sulle, oh Kristus, sest Sa tulid meie pärast kui inimene maa peale? Iga Sinust loodu toob Sulle tänuohvri: Inglid – laulu, taevas – tähe, targad – ande, karjased – imekspanemise, maa – koopa, kõrb – sõime; aga meie, inimesed, toome Sulle Neitsi emaks. Igavene Jumal, heida armu meie peale!“¹⁰³

Sünniikooni sõnumi mõistmiseks tuleks esmalt vaadelda kompositsiooni tervikuna, siis peatuda põgusalt igal stseenil eraldi ning siis uuesti haarata kogu ikoonil kujutatu, et näha kogu detailirohkuse terviklikkust ja kuidas kõik detailid tunnistavad samast tõelisusest.

¹⁰¹ Ouspensky, pp. 256–266, 270, 329; Felmy, S. 80.

¹⁰² Ouspensky, pp. 433, 459–460, 501.

¹⁰³ Õige usu kiriku Jumalateenistused Suurtel Pühadel. Riia: Mülleri trükikoda, 1890, lk. 94.

Sünniikoon on jaotatud kaheks suuremaks osaks (Lisa 4). Ikooni ülemisel poolel on kujutatud Neitsi Maarjat ja Jeesuslast, hõrga ja eeslit, kes lapse söime kõrval koopas teda kummardavad, Idamaa tarkasid, kes tähte järgides on teel Petlemma, ning ingleid ja karjaseid, kes ülistavad Jumalat ja on tulnud kummardama Päästjat. Ikooni alumisel poolel näeb vaataja mõttesse vajunud Joosepit, kelle seltsiks on tihti üks karjastest ning Jeesust pesevat kahte naist. Keskseim ja olulisim on loomulikult esimesena mainitud grupp: Jumalasünnitaja, koopas puhkav Jeesuslaps ja loomad. Ikooni visuaalne keskus paikneb purpurpunasel asemel lebaval Jumalasünnitajal.

Nagu eelnevalt mainitud, puudub Jumalasünnitaja esimestelt Kristuse sünniikoonidelt. Seevastu on ta hilisematel ikoonidel kujutatu keskmes, kõigist teistest oma suuruse ja keske asendiga esile tõstetud. On huvitav, et kuigi Kristus on ikooni tähtsaim persoon, hõivab Jumalaema kogu stseeni. Loomulikult on ema alati suurem oma vastsündinud lapsest, kuid Jumalaema rõhutamine ikoonil on pigem olulise teoloogilise sõnumi kandja. Esiteks on Jumalaema suurusega soovitud esile tõsta Kristuse tõelist inimlikkust, mille ta on saanud just Neitsilt. Kirikuisa Gregori Teoloog¹⁰⁴ kirjutab: „Kristus on osa [Jumalasünnitaja] ihust, ta pole teda vaid kanalina siia maailma tulekuks kasutanud.“ Just Jumalasünnitaja ligiolu kaudu vahendab ikoon Kristuse tõelist inimlikkust. Nende füüsiline lähedus vahendab nende ühtsust ehk Kristuse inimlikku loomust, mille ta on ema kaudu saanud. Sellega astus kirik vastu monofüsiitluse valeõpetusele, mille kohaselt on Jeesusel kui inimeseks sündinud Logosel vaid üks jumalik loomus. Kirik vastas Jeesuse kahe loomuse rõhutamisega, mida tunnistati Chalkedoni kirikukogul ning seda tunnistust kannab ja toob esile ka Kristuse sünniikoon.¹⁰⁵ Teiseks viitab Jumalaema suurus ikoonil õigeusu teoloogias talle omistatud loodu uuendaja rollile. Teda kutsutakse uueks Eevaks, kes sarnaselt esimesele Eevale – inimkonna

¹⁰⁴ Nazianzi Gregorios (329–389) eestipäraselt Greogori Teoloog oli Konstantinoopoli piiskop ning üks Kappadookia isadest. Koos Basileus Suure (u 330–379) ja Nyssa Gregoriosega (u. 330–395) oli neil oluline roll kolmainuõpetuse kujunemisel 4. sajandil. McGrath, Alistar. E. *Christian Theology. An Introduction*. Fourth Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p.11. Gregori Teoloog on üks kolmest õigeusu kirikuisast, kes kannab lisanime Teoloog. Kui Losski kohaselt iseloomustab teoloogiat vastastikune suhe müstitsismiga – müstitsism mõistetuna teoloogiana *par excellence* – (vt käesolev töö lk. 3), pole Teoloogi lisanime andmine Gregori Teoloogile, evangelist Johannesele ja Püha Siimeonile, kes kannab lisanime Uus Teoloog, juhuslik valik. Lossky, 1976, p. 9.

¹⁰⁵ Femly, S. 76–77; Ozoline, p. 136.

esiemale – on saanud Jumala sünnitajana uuendatud loodu emaks. Ta võttis vabatahtlikult enda peale Jumalasünnitaja rolli ja selle teo kaudu on õigeusu teoloogia kohaselt Jumal ja seega lunastus kingitud kogu inimkonnale.¹⁰⁶

Kokkuvõtlikult tunnistab sünniikoon Jumalaema ümbritseva purpurse värvi, tema suuruse ja keskse asendi kaudu Jumalaema olulisust kristoloogias ning tema füüsiline suurus kõneleb tema vaimsest suurusest inimkonna jaoks, esitledes teda kogu uue loodu emana ehk uue Eevana.

Ikooni tõeline teoloogiline keskus on pime kaljukoobas, mida Nyssa Gregorius võrdleb patu pimendatud maailmaga, milles „kiirgab tõe päike“.¹⁰⁷ Selles pimeduses paistvast valgusest tunnistab ka evangelist Matteus, kirjutades, et „rahvas, kes istub pimeduses, on suurt valgust näinud, ja neile, kes istuvad surma varju maal ja surma varjus – neile tõuseb valgus!“ (Mt 4:16) Ka evangelist Johannes kirjutab Kristusest kui pimeduses paistvast valgusest (Jh 1:5). Kristus on see, kes kiirgab koopa pimedusse valgust ehk toob kiriku tunnistuse kohaselt patu meelevaldalla all olijatele uue elu, juhtides nad pimedusest valgusesse, surmast ellu. Kontrastist koopa pimeduse ja valgete linade vahel, millesse Kristuslaps on mähitud, tulebki siinkirjutaja meelest eriliselt jõuliselt ilmsiks kristluse rõõmusõnumi keskne sisu, et ükski neist, kes Kristusesse usub, ei hukku, vaid ta pärib igavese elu (Jh 3:16). Jumalast eemalolek, mida pime kaljukoobas sümboliseerib, on Kristuses ületatud.

Siinkirjutajale tundub pimeduse ja valguse kontrast, mis Jeesuslapse ning koopa vahel valitseb, kõneka viitena õigeusule omasele apofaatilisele teoloogiale. Pseudo-Dionüsiusele omistatud eristuse kohaselt saab Jumalast rääkida vaid eitust kasutades ehk selleks, et Jumalani jõuda, tuleb eitada kõike temast väljaspool olevat. Apofaatiline teoloogia pole aga mingi eraldi peatükk teoloogias, vaid suhtumine, mis keeldub Jumala kohta kontseptsioone, abstraktseid ja intellektuaalseid kujundeid loomast. See on tunnistamine, et ükskõik, mida me Jumala kohta väidame, pole see piisav kajastamaks Jumala tõelist olemust. Kui arvame end Jumalat näinud olevat, pole me näinud muud, kui oma pettekujutlust, kirjutab Vladimir Losski. Siiski on see salapärane ja kättesaamatu Jumal inimesele

¹⁰⁶ Arseni, s. 126.

¹⁰⁷ Ouspensky, Lossku, p. 157.

samaaegselt ka väga lähedane, kuid kiriku õpetuse kohaselt mitte kui abstraktne vägi, vaid kui isik. Seega on eitus tasakaalustatud jaatusega. Selleks, et Jumalat tunda, peab inimene muutuma, uueks saama. Seda rõhutab ka metropoliit Kallistos Ware: "Lähenedes Jumalale peame me muutma oma meelt, heites kõrvale kõik harjumuspärased mõtlemisstandardid... Me peame ümber pöörama oma sisemise perspektiivi." Seega on Jumala tundmise tee ühtlasi jumalikustumise tee, kus mitteteadmine ei tähenda Jumala tundmisest keeldumist, vaid elavat sidet temaga.¹⁰⁸ Sellest kõneleb kiriku tõlgenduse kohaselt ka kaljukoobas Kristuse sünniikoonil. Tundmatu ja kujutamatu Jumal on tulnud inimkonna keskele, on tulnud inimese lähedale, et inimene võiks tulla Jumala lähedale. Ühelt poolt täielik pimedus, teisalt lootuskiir selles. Jumal ei ole kiriku õpetuse kohaselt jätnud inimest täielikku teadmatusse ja pimedusse, vaid oma elava Sõna (Kristuse) kaudu teinud teoks lubaduse päästest. Kallistos Ware sõnadega muutub koopa "pilkane pimedus... säravaks pimeduseks. Apofaatiline "mitteteadmise" tee ei vii meid mitte tühjusesse, vaid täiusesse. Meie eitus on jaatus kõrgemal tasandil."¹⁰⁹

Kristuses inimeste ligi tulnud lubadus igavesest elust ei realiseeru õigeusu teoloogia kohaselt aga veel tema sündimises, vaid alles tema surmas ja ülestõusmises. Samas ei ole need sündmused teineteisest lahutatavad, kuna Kristuse sünd sisaldab juba ka tema ristisurma. Jumala päästeplaan oli kristliku õpetuse kohaselt täiuslikuna valmis juba Kristuse maailma sündides. Seetõttu võib mõnede tõlgenduste kohaselt näha valgetes mähkmetes, mis on sünnikoopas lebava Kristuslapse ümber mähitud, teda kaljuhauas katvaid surilinasid.¹¹⁰ Kristuse ohvrisurmale, mida tal ristil kannatada tuli, viitab ka see, et Kristuslapse sõim ikoonidel tihti altarit meenutab. See tuletab vaatajale meelde, et Kristus on surnud ohvritallena kõikide inimeste pattude eest, ning iga kord armulaua osaledes, saavad usklikud tema altarielt selle pattude andeksandmise sakramendi tänulikult vastu võtta.¹¹¹

¹⁰⁸ Lossky, 1976, pp. 25, 28, 39, 42; Ware, lk. 10–13.

¹⁰⁹ Ware, lk. 13.

¹¹⁰ Arseni, s. 126; Ouspensky, Lossky, p. 157.

¹¹¹ Felmy, S. 74.

Sünniikoon tunnistab seega Kristuse tõelist inimlikkust, millele viitab Jumalasünnitaja keskne asend, kuid ka tema jumalikkust, mis sisaldub viites tema tulevasele inimkonda lunastavale ristisurmale. Seega on sünniikoon ühelt poolt küll Jumala ülistamine ja kuulutus tema inkarnatsioonist, kuid teisalt, nagu piiskop Arseni osutab, tunnistab ka tema enese alandamisest ja täielikust tühjendamisest ehk kenosisest. Seda rõhutavad eriti koobas ehk patu pimedus, mille Kristus ristil enda peale võttis ja mähkmed, mis on väeti lapse ümber mähitud ning viitavad sellele, et Jumal sai tõeliselt inimeseks, võttes enda peale ka inimese väeti ja nõrga loomuse.¹¹² Sünnipüha kondakis lauldakse: „Sest meie pärast on sündinud väike lapsuke – igavene Jumal.” Siinkirjutaja arust seisnebki Kristuse sünniikooni võlvus paljuki vastandite ja paradokside esiletoomises; Jumala läheduses ja kauguses, sünnis ja surmas, pimeduses ja valguses. See ootamatus, millega Jumal inimest kõnetab, ilmneb töö autori arust ilmekalt näiteks Kuningate raamatus jutustuses prohvet Eelija kohtumisest Jumalaga. Seal kirjutatakse: „Ja vaata, Issand läks mööda, ja tugev ja võimas tuul, mis lõhestas mägesid ja purustas kaljusid, käis Issanda ees. Aga Issandat ei olnud tuules. Ja tuule järel tuli maavärisemine, aga Issandat ei olnud maavärisemises. Ja maavärisemise järel tuli tuli, aga Issandat ei olnud tules. Ja tule järel tuli vaikne, tasane sahin“ (1Kn 19:11 – 12). Selles vaiksuses sahinas tundis prohvet ära Issanda ligiolu ja astus Jumala ette. Samasuguse tõdemuseni juhib ka sünniikoon vaatajat, ühtides kiriku õpetusega, et sõimes lebavas väetis lapsukeses on maailmale sündinud lunastaja, kes on kõigeväeline Issand Jeesus Kristus. Mitte inimlikus vägevuses, vaid apostel Pauluse sõnadega „narri kuulutuse kaudu“ (1Kr 1:21) on Jumal valmistanud inimestele pääste. „Sest Jumala narrus on inimestest targem ja Jumala nõtrus inimestest tugevam“ (1Kr 1:25).

Kuidas vastata sellisele ootamatule rõõmusõnumile? Joosep, keda on kujutatud ikooni allservas istumas, on vajunud mõttesse. Tema mõtlikkust on tõlgendatud kahtlusena, kas Jeesuslaps ikka on jumalik. Evangelist Matteus kirjutab sellest järgmiselt: „Joosep aga, võttis nõuks... [oma kihlatu Neitsi Maarja] salaja minema saata,“ kuna ta ei uskunud neitsistsündi ehk lapse jumalikku päritolu.

¹¹² Arseni, s. 126.

Joosepi kahtlustest kirjutatakse põhjalikumalt apokrüüfsetes allikates, millele toetudes on Joosepi ees seisvat meesfiguuri ka tema kahtluste inkarnatsioonina nähtud. Välimuselt vana karjase moodi, on teda traditsiooniliselt peetud kiusajaks, eksitajaks, kes tekitab Joosepis segadust ja süvendab tema kahtlusi, kas sündinud laps on tõesti jumalikult alguse saanud. Kiusaja Joosepile sosistatud argumet, et neitsistsünd on looduseaduste vastane, on kirikuajaloo jooksul erinevate valeõpetustega seoses mitmeid kordi esile kerkinud, mistõttu ei esinda Joosep Uspenski kohaselt üksnes oma isiklikke kahtlusi, vaid kogu inimkonna draamat.¹¹³ Samas ei ole kõik ikooniuurijad nõus Joosepi ees seisva karjase samastamisega Joosepit vaevavate kahtlustega. Näiteks näeb Nicolas Ozoline karjases hoopis kompositsiooniliselt olulist tegelast, kes tasakaalustaks ikooni teises alaservas kujutatud Jeesuslast pesevaid naisi. Ozoline kohaselt tasakaalustavad need stseenid üksteist ka teoloogiliselt. Kui Joosep küsib neitsistsünni võimalikkuse kohta, ehk kõneleb vaatajale Kristuse jumalikkusest, siis Jeesuse pesemisstseen meenutab vaatajat tema tõelisest inimlikkusest, seadmata samas kahtluse alla tema jumalikkust. Veendus ju apokrüüfse Jaakobuse protoevangeeliumi kohaselt üks Jeesust pesevatest naistest isiklikult Maarja neitsilikkuses, ning see on justkui vastus Joosepit vaevavatele kahtlustele. Lisaks rõhutab Ozoline Joosepi selget eraldatust Jumalasünnitajast ja Jeesuslapsest, mis tunnistab tema kuulumatusest sellesse müsteeriumi. Jeesus ei ole tema laps. Samas ei pruugi see eraldatud olla välistav, vaid selles võib näha kutset liituda ülstajatega. Sest müsteeriumis, millest sünniikoon kiriku õpetuse kohaselt tunnistab, ei pea keegi jääma kõrvaltvaatajaks.¹¹⁴

Ikooni kolm järgmist stseeni, millel peatutakse, kinnitavad veelkord, ei kõik on kutsutud osalema ülistuse, tänu ja hõiskamisega. Näiteks on sünnikoopast ülevalpool kujutatud ingleid, kes ühendavad taeva ja maa ning laulavad: „Au olgu Jumalale kõrges!“ (Lk 2:14) Mõnedel sünniikoonide on üks ingel laskunud karjaste juurde, kuulutama neile: „Ärge kartke! Sest vaata, ma kuulutan teile suurt rõõmu, mis saab osaks kogu rahvale, et teile on täna sündinud Taaveti linnas Päästja, kes on Issand Kristus. Ja see on teile tunnustäheks: te leiate lapsukese mähitud ja sõimes

¹¹³ Ouspensky, Lossky, p. 160.

¹¹⁴ Ozoline, p. 138.

magavat“ (Lk 2:10–12). Lisaks näeb vaataja karjaseid, kes on tulnud kummardama inimkonnale sündinud päästjat ning idamaa tarku, kes on tähte järgides alles teel või hilisematel ikoonidel juba kohal, järgides mitte enam tähte, vaid kummardades Jeesuse, tõelise Valguse ees ning asetades kingitusi tema ette. Ka sõnatud loomad, eesel ja härg, on tunnistamas seda imet, mis maailma on sündinud, sest õigeusu teoloogia kohaselt ei ole pääste tulnud üksnes inimkonnale, vaid inimese kaudu ka kogu loodule¹¹⁵. Ka loomad on selles mõttes tunnistajad nagu Jesaja ennustab inimese kõvale südamele viidates, et isegi “[h]ärg tunneb oma peremeest ja eesel oma isanda sõime, aga Iisrael ei tunne, mu rahvas ei taha mõista” (Js 1:3).¹¹⁶

Lisaks juba mainitud inkarnatsiooni tunnistajatele on jäänud mainimata üks mõõtmelt väike, kuid siinkirjutaja meelest vägagi oluline detail. See on lapse kohal kiirgav täht, millest kaanonivälises Pseudo-Matteuse evangeeliumis kirjutatakse: “[s]uur täht, suurim kõigist, mida alates maailma loomisest nähtud, sãras [Kristuse sünni]koopa kohal hommikust õhtuni,” osutades kohale, kus sündis Kristus, “kes peaks taastama lubaduse [päästest] mitte vaid Iisraelile, vaid kõigile rahvastele” (Pseudo-Matteuse evangeelium, pt 13)¹¹⁷. Täht kui Jumala ligiolu sümbol, mille üks kiir jaguneb kolmeks, sümboliseerib kolmainu Jumala ühte olemust ja kolme isikut, kes kõik osalevad päästesündmuses. Metropoliit Zizioulas rõhutab, et inkarnatsioon, mille vahendajaks jõuluikoon on, ei olnud üksnes Poja inkarnatsioon, vaid kolmainu Jumala inkarnatsioon nii nagu ikoongi ei ole üksnes Kristus-ikoon, vaid kolmainu Jumala ikoon, kes on Kristuse kaudu muutunud kujutatavaks. Zizioulas kirjutab: „Jumala sisenemine maailma toimus kolmainu ühe isiku kaudu. ... [P]oeg ehitas Jumala ja loodu vahele silla. Kuid kolmainu Jumala isikud ei ole üksteisest lahutatud, mistõttu ühe isiku kaudu osaleb kogu kolmainu Jumal Kristus-sündmuses.“ Seega tuletavad ikoonil just tähe kolm kiirt meelde, et kuigi inkarnatsioon toimus Pojas ja Poja kaudu, osalesid selles ka Isa oma tahtega ja Püha Vaim oma vabastava ligioluga.¹¹⁸ Mõnedel ikoonidel jaguneb täht

¹¹⁵ **Zizioulas**, John. *Lectures in Christian Dogmatics*. London/New York: T&T Clark, 2008, p. 103.

¹¹⁶ Ozoline, p. 136–137.

¹¹⁷ The Gospel of Pseudo-Matthew. The Gnostic Society Library. Christian Apocrypha and Early Christian Literature <http://gnosis.org/library/psudomat.htm> (20.03.2013)

¹¹⁸ Zizioulas, p. 106.

rohkemateks kiirteks või kiired puuduvad üldse ning täht on maalitud hoopis Kristuse lähedale koopasse. Siis sümboliseerib täht piiskop Arseni kohaselt Kristust ennast. Võrdpilt, mida kasutab juba Bileam, ennustades, et “ Jaakobist tõuseb täht, Iisraelist kerkib valitsuskepp (4Ms 24:17) ning ka Jeesus ise võrdleb end Ilmutuseraamatus tähega, öeldes: “Mina olen Taaveti juur ja sugu, särav koidutäht” (Ilm 22:16).¹¹⁹

Kokkuvõtlikult võib näha, et aja ja ruumi piire hülgevad stseenid jutustavad kõik omal moel, kõik tervikusse detaile ja kihte lisades kiriku tunnistatud usust Jumala lihakssaamisse. Kuigi kujutatud stseenid ei toimunud ajaliselt samaaegselt, on nende üheks tervikuks kokkutoomine vägagi kõnekas, andes edasi kiriku liturgilist kogemust, milles ennustused segunevad juba reaalsuseks saanuga, tuletades meelde kiriku usku sellesse, et tulevane Jumala kuningriik on liturgilises osaduses juba nüüd kohalolev. Taevasse pürgivad kaljud seovad ja lepitavad taeva ja maa, pööratud perspektiiv kaotab kauguse suhted ning kõik tundub olevat samal tasapinnal, siin ja praegu. Seda tunnet süvendavad veelgi liturgilised kirjutised, kus ootus seguneb kohaloluga ning tulevikku vaatav pilk näeb samas ka juba möödunut. Just selline on ka Jumala lihakssaamise tõelisus, millest õigeusu teoloogia kohaselt Kristuse sünniikoon tunnistab ning mis on usklike jaoks tänapäeval niisama olevikuline kui selle ajaloolise toimumise ajal.

2.1.4. Kristuse sünnipüha ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega

Esimeses peatükis toodi välja, et ikoon ei ole kunstniku enda ettekujutuse vili, vaid maalimisel lähtutakse kindlatest, kiriku poolt paika pandud reeglitest. Nii ikoonil kujutatud sündmus kui ka see, kuidas seda edasi on antud, peavad vastama Pühakirjale ning kiriku kogemusele ja õpetusele. Seega ei ole ikoonil ükski detail üleliigne ega juhuslik, vaid kõigile detailidele on leitav põhjendus Pühakirjas kirjeldatust või apokrüüfsetest ehk kaanonivälistest tekstidest, mis mängivad ortodoksi teoloogias ja usuelus olulist rolli. Lisaks aitavad ikoonil kujutatu tähendust avada liturgilised tekstid, mis moodustavad konteksti, milles ikoonid

¹¹⁹ Arseni, s. 124.

kirikuaasta pühade jooksul avanevad. Järgnevalt on välja toodud, millistele tekstidele tuginevad sünniikooni juba eelpool analüüsitud detailid ning kuidas need tekstid süvendavad ikooni vahendatavat teoloogilist sõnumit.

Olulisimad sünniikooni aluseks olevad kanoonilised ehk Pühakirja kuuluvad tekstid on Luuka evangeeliumi teine peatükk (eriti salmid 6–20) ning Matteuse evangeeliumi esimene (salmid 18–25) ja teine peatükk (salmid 1–12). Neis jutustatakse Kristuse sünnist, inglite ilmumisest karjastele ja karjaste Kristuslapse kummardamisest, samuti Idamaa tarkade saabumisest ning Kristusele kingituste tegemisest. Ka igal kirikupühal lauldavast/loetavast kahest liturgiliselt olulisest tekstist troparist ehk pealaulust¹²⁰ ja kondakist¹²¹ kõlab viimane Kristuse sünnipühal justkui jõuluikooni klassikalise tüübi kirjeldus (3. viisil¹²²): “Täna sünnitab neitsi Selle, kes kõigest loodust kõrgem on ja maa toob koopa Sellele, kelle ligi ei või saada. Inglid laulavad kiites karjastega, targad reisivad tähe järele, sest meie pärast on sündinud üks väike Lapsuke, igavene Jumal.”¹²³ Ka püha troparis lauldakse (6. viisil): “Sa oled salaja koopas sündinud, oh Õnnistegija, aga taevas andis Sinust kõikidele teada ühe tähe läbi otsekui kuu läbi, ja ta juhatas Sinu juurde tarku, kes

¹²⁰ Tropar on õigeusu kiriku jumalateenistuse pealaul, milles tuuakse lühidalt esile antud päeva või püha tähendus. Tavaliselt tropareid lauldakse, kuid neid võidakse ka lugeda. *Õigeusu kirikulaulust. Õppematerjal pühapäevakoolile*. Eesti Õigeusu Noorte Liit, 2000, lk. 5.

¹²¹ Kondak on kirikulaul, milles sarnaselt troparile selgitatakse antud püha tähendust. Ka neid võib laulda või lugeda. Sageli lauldakse tropar ja kondak jumalateenistusel järjest. *Õigeusu kirikulaulust...*, lk 5.

¹²² Õigeusu kirikulaul põhineb kaheksal põhiviisil. See tähendab, et jumalateenistusel lauldavad laulud on jaotatud kaheksasse rühma ning seda juba 6. sajandil. Lauluviis on vorm, mille järgi lauldakse laule, millel pole oma kindlat melodiat. Sel puhul on teksti juurde märgitud lauluviisi number. Lauluviis vahetub iga nädal. Esimese lauluviisi järgi lauldakse teisel pühapäeval peale nelipühi, siis järgmisel viisil jne kuni kaheksandani, mille järel alustatakse jälle esimesest viisist. Kaheksa viisi süteemi loojaks peetakse 7. sajandil keskel sündinud munk Damaskuse Johannest, kes kogus varajasi kirikukäsikirju ja korrastas neid. Alates sellest ajast on õigeusu kirikulaul teinud läbi suuri muutusi, kuid kaheksaviisilisus on jäänud siiski püsima. *Õigeusu kirikulaulust...*, lk 8. Metropoliit Stefanus kirjutab: “Bütsantsi muusika [on] ennekõike muusikaliselt kuuldavale toodud sõna, mille eesmärk on vaimne teolelek, askeesi praktika ja salasuse [ehk sakramentide] tundmaõppimine.” See mõte väljendab õigeusu kiriku arusaama sellest, et iga liturgia osa (alates kiriku arhitektuurist, ikoonidest, vaimulike rõivastusest kuni muusikani) juhib inimest Jumala poole ega ole suvaline või juhuslik. Metropoliit Stefanose sõnadega on “[s]elle muusika esmaseks eesmärgiks võimaldada ristirahval sellest võimalikult suurt vaimulikku kasu saada.” Ta jätkab: “Bütsantsi muusikas lähtub vaimuliku muusika tehnika traditsioonist ja seda võetakse kui teenimist, mille eesmärgiks on viia rahvas liturgilise palve kaudu Jumala juurde, et muusikast saaks teejuht lunastusele.” Metropoliit **Stefanos**. Bütsantsi kirikumuusika. – *Metropoolia*. Nr. 33, veebruar 2007. Lk 11. Metropoliit **Stefanos**. Bütsantsi kirikumuusika. – *Metropoolia*. Nr.32, detsember 2006. Lk 11.

¹²³ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 109.

Sind usuga kummardasid.”¹²⁴ Liturgilised tekstida aitavad seega avada kaljukoopas toimunu vaimset tähendust. See, kes koopas on sündinud ei ole tavaline lapsuke, vaid kiriku kogemuse kohaselt Õnnistegija, “see Mahutamata, [kes] koopasse oli mahtunud.” Teisal, munga Johannese lauludes, väljendatakse Kristuse sünni tähendust veel otsesemalt (1. viisil): “Täna, kui Kristus sündis, said taevas ja maa ühendatud. Täna Jumal tuli maa peale, ja inimene läks üles taeva. Täna sai see olemise poolest Nägematu nähtavaks liha poolest inimese pärast” ning (4. viisil) “täna lõpes see hukkamõistmine, mida kaua aega Adam kandis; paradiisi uks sai meile lahti tehtud; madu ei saa enam kahju teha.”¹²⁵ Kristuse sünni tähendust maailmale rõhutab ka jumalateenistuse lauludes korduv viide Kristusele kui valgusele. Näiteks lauldakse sünnitroparis (4.viisil): “Sinu sündimine, Kristus, meie Jumal, valgustas maailma tõetundmise valgusega, sest temas õppisid tähtede teenijad tähe läbi Sind, Õigusepäikest, kummardama ja Sind, kõrgelt Päevatõusmist, tundma. Issand, au olgu Sulle!”¹²⁶ Jeesusele viidatakse samas ka kui idast tulevale koidule ning ka valguselaulus ehk eksapostilaaris lauldakse meie Päästjast kui tõusnud päevast ning esimestest koidukiirtest, mis tõusevad idast: “Meie Lunastaja, see kõrgest Päevatõusmine, tuli ülevalt meid ka[i]tsma; ja meie, kes pimeduses ja varjus olime, leidsime tõe; sest Neitsist sündis Issand.”¹²⁷

Kokkuvõtlikult avavad püha jumalteenistusel loetavad/lauldavad liturgilised tekstid selle sündmuse tähenduse lunastussündmusena. See on kiriku kuulutuses päev, mil inimkonna õnnistegija on sündinud. Tõeline valgus on tulnud maailma, kes kustutab Aadama patu ja avab inimesele paradiisi väravad nii et Saatanal (maol) ei ole enam voli inimese üle.

Lisaks evangeeliumite jutustusele, mis annavad ülevaate sündmusest ja liturgilisele tekstidele, mis juhivad uskliku südame mõistma nende sündmuste vaimset tähendust, on sünnipüha puhul olulised apokrüüfsed tekstid, eriti 2. sajandist pärinev Jaakobuse protoevangeelium ning 7. sajandist pärinev Pseudo-Matteuse evangeelium. Näiteks avaneb nende kaudu evangeeliumis ning püha

¹²⁴ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 96.

¹²⁵ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk.101, 103.

¹²⁶ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk 103.

¹²⁷ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 113.

liturgilistes tekstides puuduv, kuid ikoonilt leiduv Kristuse esimese vannitamise stseen. See, eriliselt Kristuse inimesekssaamise tõelisust rõhutav ja seetõttu oluline stseen osutab, et Kristus on sündinud sama loomulikul viisil kui kõik inimesed. Vannitamise juures on kaks naist, Jaakobuse protoevangeeliumi kohaselt ämmaemand ja Saloome, kes olid tunnistajaks Jeesuslapse sündimisele (pt 19¹²⁸). Saloome on protoevangeeliumi kohaselt esimene, kes, olles veendunud Maarja neitsilikkuses, tunnistab vastusündinud Jeesuslapse Iisraeli kuningaks ning ülistab Jumalat, et on saanud näha sellist imet (pt 20). Teda on peetud samaks naiseks, keda mainitakse Markuse evangeeliumis ühena Jeesuse ristsurma juures olnud naistest (Mk 15:40)¹²⁹. Nii Jaakobuse protoevangeelium (pt 13 ja 14) kui ka Pseudo-Matteuse evangeelium (pt 10) avavad põhjalikumalt ka Joosepi kahtlusi seoses Maarja lapseootle jäämisega. Mõlemas jutustatakse pikemalt Joosepi murest ja meeleheitest, mida ta tundis, leides oma kihlatu lapseootel olevat. Jaakobuse protoevangeeliumi põhjal on ka oletatud, et Joosepiga rääkiv vanamees võiks olla protoevangeeliumis mainitud kirjatundja Annas, kes Joosepi ja Maarja neid patus süüdistades preestri ette viib (pt 15)¹³⁰. Lisaks avab Pseudo-Matteuse evangeelium loomade ligiolu Jeesuse sõime kõrval. Seal jutustatakse, kuidas Neitsi Maarja Jeesuslapse kolmandal päeval peale sündi talli viis ja õlgedele puhkama pani. Seal kummardasid teda härg ja eesel ning täitus prohvet Jesaja ennustus: „Härg tunneb oma peremeest ning eesel oma isanda sõime“ (Js 1:3a) ning prohvet Habakuki ennustus: „Sa saad avalikuks kahe looma vahel“ (Ha 3:1-2¹³¹). Ilma Pseudo-Matteuse evangeeliumis leiduva viiteta neile ennustustele jääks arusaamatuks, miks kujutatakse juba esimestel teadaolevatel sünniikoonidel Jeesuslapse sõime ääres härga ja eeslit. Samas ei ilmne neist ennustustest, miks just need loomad, härg ja

¹²⁸ Infancy Gospel of James. Early Christian Writings. <http://www.earlychristianwritings.com/text/infancyjames-roberts.html> (20.03.2013)

¹²⁹ Felmy, S. 75.

¹³⁰ Stichel, S. 130–132.

¹³¹ Eestikeelses tõlkes ei tule välja ennustus samamoodi nagu Septuagintas, mille kohaselt Issand saab avalikuks „kahe olendi vahel“. Kreekakeelse sõna elusolendi kohta *zoon* (?) ladinakeelseks vasteks on *animalium*, mida võib mõista ka kui looma. Kirjakohas hakatigi elusolendeid tõlgendama kaheks loomaks, prohvet Jesaja ennustusele tuginedes konkreetsemalt härjaks ja eeslik. **Dipippo**, Gregory. *The Ancient Origins of the Nativity Scene*. New Liturgical Movement. Sacred Liturgy and Liturgical Arts. 5. January, 2012. <http://www.newliturgicalmovement.org/2012/01/ancient-origins-of-nativity-scene-part.html> (23.03.2012).

eesel, on esimesed, kes Kristust kummardavad. Ka sellele detailile on leitud vägagi tähendusrikas teoloogiline sisu, mida aitab avada Vana Testamendi seadus puhaste ja ebapuhaste loomade kohta. Härg on nõ. puhas loom, kelle liha tohib süüa, samas kui eesel kuulub ebapuhaste loomade hulka (5Ms 14:4,6). Puhta ja ebapuhta segamine ennustustes ja ikoonil viitab rahvaste ehk juutide ja paganate segamisele Kristuses. Tema ei tee vahet paganal ja juudil, vaid ta on sündinud Päästjaks kõikidele rahvastele. Seda sama tõde ilmutas Jumal ka apostel Peetrusele nägemuses (Ap 10:10 – 22): ta ei tohiks põlata toitu, mis on juutide seaduse kohaselt ebapuhas ehk Peetrus ja ka teised algkoguduse juudikristlased ei tohiks põlata paganaid, vaid ka neile kuulutama rõõmusõnumit Jeesusest Kristusest ja temas inimkonnale ilmunud lunastusest. Seega viitab härja ja eesli üheskoos ikoonil esinemine vastandite liitmisele: puhas ja ebapuhas, juudid ja paganad ja viimselt ka jumalik ja inimlik, mis kiriku kogemuse kohaselt Kristuse loomuses segunematult ja jagamatult ühendatud on¹³²

Kokkuvõttes on näha, kuidas erinevate kirikule oluliste tekstide kaudu jõuluikoonil kujutatu lunastussündmusena avaneb. Eriliselt tuleb see esile liturgilistes tekstides, mis kuulutavad, et see laps, kes evangeeliumi tunnistuse kohaselt on sündinud, on Jumal ise. Ikooni mõistmisele kaasaaitavaid detaile lisavad ka apokrüüfsed evangeeliumid, mis seletavad mõningaid stseene, mida evangeeliumites ega liturgilistes tekstides ei leidu. Osutatud tihe seos tekstide ja püha ikooni vahel kinnitab esimeses peatükis öeldut, et ikoon ei ole eraldatud kunstiese, vaid see lähtub kiriku kogemusest Jumala lihakssaamisest.

2.2. Kristuse ristimispuha ehk jumalailmumise ikoon

2.2.1. Püha algne väljakujunemine

Jaanuari alguses tähistatav jumalailmumise püha on üks vanimatest kristlikest pühadest. Selle juured ulatuvad itta, kus see päev arvati olevat talvine pööripäev.

¹³² **Pageau**, Jonathan. *The Ass and The Ox in The Nativity Icon*. Orthodox Arts Journal. 24. December, 2012. <http://www.orthodoxartsjournal.org/why-an-ass-and-an-ox-in-the-nativity-icon/> (23.03.2013).

Algselt tähistati üldisemalt Kristuse ilmumist inimkonnale, mis ilmnes muuhulgas nii tema sünnis kui ristimises. Kui 25. detsembrist hakati lääne eeskujul tähistama Kristuse sünnipühana, kinnistus 6. jaanuar tema ristimispühana.¹³³ Piiskop Arseni kohaselt on tõendeid Kristuse avalikukssaamise meenutamisest tema ristimisega seoses juba 4. sajandist.¹³⁴ Karl Christian Felmy kohaselt toimus püha sidumine Kristuse ristimisega gnostitsismi mõjul. Viimased pidasid Kristuse ristimist hetkekeks, mil taevalik Kristus ühtis maise Jeesusega. Vastukaaluks valeõpetusele, justkui oleks Jeesus omandanud jumalikkuse alles ristimises, rõhutas kirik pühade eristamisega Kristuse tõelist lihakssaamist sünnis ja tema avalikuks saamist ja kuulutustöö algust ristimises. Kuna Felmy kohaselt jäi püha peamiseks eesmärgiks siiski tunnistada Jumala ilmumisest, mitte tähistada Jeesuse eluloolisi sündmusi, võimaldas see pühaga seostada lisaks ristimisele mitmeid evangeeliumi lugusid, kus Kristus on eri puhkudel Issandana ilmunud, näiteks Idamaa tarkade kummardamine või Kaana pulm, milles Kristus esimese imeteoga oma jumalikkust ilmutas.¹³⁵ Ajapikku kinnistus jumalailmumise ehk ilmsiks saamise seos Kristuse ristimisega, kuna just siis sai püha Kolmainsus avalikuks kogu inimkonnale ning Kristus alustas kuulutustööd sellena, kellest tema Isal on "hea meel" (Mt 3:17) ehk Jumala Pojana. Ka Johannes Kuldsuu kohaselt tuleks Jumala ilmsikssaamiseks nimetada just ristimispüha, mitte aga sünni ega Idamaa tarkade kummardamist, sest alles ristimises tegi Kristus end avalikuks.¹³⁶

Läänekirikus kadus side Kristuse ristimise ja jumalailmumise püha vahel ning Jumala ilmsikssaamist mõisteti eelkõige Jeesuse avalikuks saamisena Idamaa tarkadele, mida tähistati 6. jaanuaril kolmekuningapäeval. Kristuse ristimist hakati läänekirikus tähistama kolmekuningapäeva järgsel pühapäeval.

Nii sisu kui liturgia poolest on Kristuse sünni- ja ristimispüha väga sarnased. Kuna mõlemad paigutuva aasta pimedaimasse aega, esineb mõlemas rohkelt viiteid Kristusele kui maailma valgusele. Ristimispüha on piiskop Arseni kohaselt nimetatud ka valgusepühaks, kuna varakristlikul ajal oli kombeks ristida

¹³³ Wybrew, p.18.

¹³⁴ Arseni, s. 127.

¹³⁵ Felmy, S. 88.

¹³⁶ Ouspensky, Lossky, pp. 164.

vastpöördunud põlevate küünalde valguses, märgiks sellest, et inimene on võtnud vastu tõelise Valguse – Jumala.¹³⁷

2.2.2. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine

Esimesed ikonograafia kujunemist mõjutanud ristimisstseenid pärinevad 5. sajandist ja asuvad Ravenna katedraali ristimiskabelis ja Ravenna ariaanlikus ristimiskabelis (Lisa 5). Viimasel on kujutatud habemeta Kristust, kes seisab keset jõge, vööni vees. Temast vasakul seisab kaamelinahkses rõivastuses Ristija Johannes, kes sarnaselt varakiriklikule ja õigeususe siiani levinud tavale on asetanud käe Kristuse pea peale, et teda vee alla vajutades ristida. Kristusest teisel pool on valge habeme ja pikkade juustega vanamees, kes istudes seda stseeni justkui üllatunud ilmega pealt vaatab. See on Jordani jõe personifikatsioon, kes esineb ka mitmetel hilisematel ristimisstseenide kujutistel ning kelle vaataja tunneb ära tema kõrval olevast veeanumast, millest voolavast veest moodustub Jordani jõgi. Kolme figuuri, täpsemalt Kristuse pea kohal, on tuvina alla laskuv Püha Vaim, kelle noka vahelt laskub justkui veejuga Kristuse pea peale.¹³⁸ Hilisematel ikoonidel on tuvi ümbritsetud tumesinise sõõriga, mida ümbritsevad kas kiired või rombikujuline halo. Pühast Vaimust laskub Jeesuse pea peale mõnedel ikoonidel kolm, teistel enam valguskiirt.

Märkimisväärsed ristimisikooni arengu seisukohalt on ikonoklasmi teise laine ajal ehk umbes 9. sajandi keskel tehtud Chludovi psaltri¹³⁹ illustratsioonid, mis on kui ikonoklasmi vastased tunnistused piltides, kus autorid osutavad Vana Testamendi põhjal oma õpetuse õigsust. Mitmetes psalmides, nagu 74(73):13¹⁴⁰, 77(76):17 kui ka 114(113):7–8 on psaltri illustreerijad viidanud ristimisele. Kuigi

¹³⁷ Arseni, s. 128.

¹³⁸ Felmy, S. 88–89.

¹³⁹ 9. sajandi keskel tehtud kreekakeelne Chludovi psalter on varaseim Bütsantsi ajast pärinev psalter. Psalter on kaunistatud rohkete illustratsioonidega, mis on suunatud nii teemade kui stiili poolest selgelt ikonoklastide õpetuse vastu. Paljudele illustratsioonidele on lisatud lisaks viitele Uue Testamendi tekstidele ka tolleaegse poleemilise olukorraga seotud tekstid või pildid. **Crostini**, Barbara. *Book and Image in Byzantine Christianity*. *Polemics or Communication?* 2013, pp. 10–12
<http://su.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:611939> (2.05.2013).

¹⁴⁰ Sulgudes Septuaginta numeratsioon.

viimane nimetatud kirjakoht ei tundu esmapilgul otseselt ristimisele viitavat („Issanda palge ees värise, maa, Jaakobi Jumala palge ees, kes muudab kalju veejäreks, ränikivi veeallikaks!“ (Ps 114:7 – 8)), on just selle kirjakoha illustratsiooniks Kristuse ristimisstseen, kus on kujutatud kõiki Kolmainu isikuid; Kristust ristitavana, Püha Vaimu tuvina ja Isa taevast väljasirutuva käena. Lisaks Jeesusele, kes psaltri illustratsioonil seisab kaelani vees ja Ristija Johannesele, seisavad jõe kallastel, teine teisel pool, kaks antiikset kuju. Need on personifitseeritud Jordan, keda on kujutatud antiikaja filosoofi meenutava vanamehena ja noore naisena kujutatud meri. Hilisematel ikoonidel on Jordani personifikatsioon ja naisena kujutatud meri jões sagimas.¹⁴¹

Juba esimeste säilinud ristimisstseenide näidete puhul ilmneb, et stseeni kompositsioon ei ole hiljem oluliselt muutunud ning kesksed tegelased esinevad juba varastel kujutistel. 17. sajandi ikoonikunstile omane detailirohkus ja lääne religioosse kunsti mõjud (Lisa 6) ilmnevad ka Kristuse ristimisikooni puhul. Näiteks ühendati ristimisstseeniga ka teisi evangeeliumite jutustusi (nt Jeesuse kiusatused kõrbes) või siis seoti Kristuse ristimine kalendris lähedalolevate pühakute mälestuspäevadega. Näiteks on ühel 19. sajandi alguse vene ikoonil (Lisa 7) kujutatud ikooni üleservas Ristija Johannese tegutsemist, viitega 7. jaanuaril tähistatavale Ristija Johannese sünaksisele ehk pühaku mälestuseks peetavale liturgilisele teenistusele. Sama ikooni ülaservas istub Jumal Isa, Vägede Issand, kes on tõstnud oma õnnistava käe kogu ikoonil kujutatu üle. Jumal Isa kujutamine keelati Moskva kirikukogul 1667. aastal¹⁴² ning selle järel on Jumal Isa kohalolu kujutatud kas ikooni ülaservast paistva käe sümboli kaudu või valguskiirena.¹⁴³ Üheks huvitavaks ja teoloogiliselt kõnekaks detailiks on mõnedel hilisematel ikoonidel kujutatud põrguvärvad Jeesuse jalge ees, mis traditsiooniliselt kuuluvad Jeesuse põrgusse laskumise ikooni juurde. Seda ikoonitüüpi aitavad avada liturgilised tekstid, mida käsitletakse käesoleva alapeatüki viimases osas.

¹⁴¹ Felmy, S. 89.

¹⁴² Ouspensky, pp 371–372.

¹⁴³ Felmy, S. 89.

2.2.3. Kristuse ristimispuha ehk jumalailmumise ikoon õigeusu teoloogia vahendajana

Kristuse ristimise ehk jumalailmumise ikoon on võrreldes Kristuse sünniikooniga detailide poolest tagasihoidlikum, kuid teoloogiliselt sama rikas. Juba see, et ikooni ei nimetata mitte ainult Kristuse ristimisikooniks, vaid eelkõige ilmumise ehk epifaania (ἐπιφάνεια – ilmumine, ilmsiks saamine) või jumalailmumise ehk teofaania (θεοφάνεια – Jumala ilmumine) ikooniks, osutab sellele, et puha ikoon sisaldab palju enam kui Kristuse ristimise ajaloolise fakti meenutamist. See kannab endas kiriku tunnistust kristluses kesketest teemadest nagu Jumala kolmainsuslik olemus ja kogu loodu pühitsemine Kristuse läbi. Nende kahe teema esinemist ristimispuha ikoonil vaadeldakse järgnevalt.

Ikoon kujutab evangeeliumites kirjeldatud hetke, kus Jeesus on tulnud Johannese juurde, et lasta viimasel end Jordani jões ristida (Lisa 8). Evangelist Markus kirjutab: ”Neil päevil sündis, et Jeesus tuli Naatsaretist Galileamaalt ja Johannes ristas ta Jordanis. Ja veest välja tulnud, nägi ta kohe taevast avanevat ning Vaimu kui tuvi laskuvat tema peale. Ja taevast kostis hääl: „Sina oled mu armas Poeg, sinust on mul hea meel!” (Mk 1:9–11)

Esimesena peatub vaataja pilk ikoonil kesksel kohal oleval Jeesusel, kiriku tunnistuse kohaselt tõelisel Jumalal ja tõelisel inimesel. Kristuse pea ümber olev nimbus, milles olevad Jumala nimetähed O Ω N (“Mina olen olev” 2Ms 3:14) tunnistavad ta selleks, kes ”on nähtamatu Jumala kuju, kogu loodu esmasündinu, sest tema läbi on loodud kõik, mis on taevais ja maa peal, mis on nähtav ja nähtamatu, olgu troonid või ülemused, olgu valitsused või meelevaldad – kõik on loodud tema läbi ja tema poole. Tema ise on enne kõike ja kõik püsib koos temas” (Kl 1:15–17). Samas viitab Kristuse alastus ikoonil tema täielikule vabatahtlikule alandumisele, Jumala kenosisele; sellele, et tema, ”olles Jumala kuju, ei arvanud osaks olla Jumalaga võrdne, vaid loobus iseenese olust, võttes orja kuju,

saades inimese sarnaseks; ja ta leiti välimuselt inimesena” (Fl 2:6–8).¹⁴⁴ Selles, et Kristus, kiriku tunnistuse kohaselt ainus patuta, on tulnud ristimisele, et see, ”kes riietas taeva pilvedega, on end lahti riietanud,” nagu ristimispüha kaanonis lauldakse, avab vaataja ees kiriku sõnastatud kogemuse Kristuse kahest loomusest.¹⁴⁵

Kristuse alastuse tähendus ei ole aga ainuüksi osutada tema tõelisele inimlikkusele. Tema inimlikkus on ju õigeusu teoloogia kohaselt seotud tema sooritatud lunastustööga. Kui ristimispüha kaanonis lauldakse, et tõeline Jumal, kes on sündinud inimeseks ja võtnud enese peale ”orja kuju”, on võtnud end alasti, ”et katta Aadama ja kogu inimkonna alastus oma armu ja surematusega,” siis osutab see Kristuse alastuse teoloogilisele tähendusele, et Jumal on nõrkuse läbi, inimeseks saades, võitnud surma ja andnud inimesele uue elu. Seega kõneleb ikoon vaatajale kiriku usust Kristuse enesealanduse inimeste elusid muutvasse väesse, mis ristimisvee kaudu saab osaks kõigile usklikele. Vee pühitsemisele inimeste uuendamiseks ja puhastamiseks viitab just see, et Kristus (mõnedel ikoonidel üleni) vees seisab ning seega kogu vee pühitseb. Seega pole alastus ikoonidel riidetatud olemise vastand, vaid see on teoloogilise sõnumi kandja.¹⁴⁶

Veest, mille Kristus pühitseb, ja kiriku õpetuse kohaselt ka ristimisest, kõneleb Jeesus Samaaria naisega rääkides järgnevalt: ”[A]ga kes iganes joob vett, mida mina talle annan, ei janune enam iialgi, vaid vesi, mille mina talle annan, saab tema sees igavesse ellu voolavaks allikaks” (Jh 4:14). Teisal ütleb ta: ”Mina annan janusele ilma tasuta eluvee allikast” (Ilm 21:6). Mõlemal korral räägib Kristus ristimises inimestele osaks saavast kiriku tunnistatavast Jumala päästvast armust, mis kristlikus teoloogias saab oma tähenduse seoses Kristuse ristisurmaga. Pole ju ükski Jeesuse tegu omaetteseisev üksus, vaid kõik, nii sünd, ristimine, ristisurm kui

¹⁴⁴ Metropoliit Zizioulas rõhutab, et Kristuse enesetühjendamine ei tähenda siiski, justkui oleks ta loobunud oma jumalikkusest. Kristuse jumalikkus, mis sõltub tema suhtest Isaga, säilib ka inkarnatsioonis ning ei ole selle poolt kuidagi mõjutatud. Pigem tuleb selles näha Poja vabatahtlikku armastuse tegu; Jumala vabadust, nagu kirjutab metropoliit, ”väljendada oma väge ja armastust nõrkuse vormis.” Zizioulas, p. 110.

¹⁴⁵ Ouspensky, Lossky, p.165

¹⁴⁶ Ouspensky, Lossky, pp. 164–165. Sarnaselt teofaania ikoonile on Kristus alsti ka ristilöömise ikoonidel, kus ta Athanasius Suure kohaselt kõigile nähtavana ripub, et keegi selle sündmuse ja Kristuse kannatuse tõelisuses hiljem ei kahtleks. Sugupoolele ei ole pööratud mingit tähelepanu, kuna Kristuse on surnud kogu inimkonna eest. Sasaki, Takala, s. 123.

ülestõusmine, on üksteist täiendavad ja üksteisele viitavad hetked Jumala päästeplaanis. Nii toob ka Uspenski Jeesuse ristimisstseenis välja huvitava ja tähendusliku detaili, osutades Jeesuse taga kaljude vahelt voolava jõe sarnasusele hauakoopa pimedusega. Vesi ümbritseb Kristust täielikult, nagu ka surm haaras ta täielikult, mitte vaid osaliselt või näiliselt endasse.¹⁴⁷ Jumal kuulutab ristimissündmuses oma Pojaks selle, kes hiljem ristil sureb ja kiriku õpetuse kohaselt oma surma kaudu inimestele lunastuse kingib. Ristimist võrdleb surmaga ka Paulus, küsides Rooma koguduselt: "Kas te siis ei tea, et kes me iganes oleme Kristusesse Jeesusesse ristitud, oleme ristitud tema surmasse? Me oleme siis koos temaga maha maetud ristimise kaudu surmasse, et otsekui Kristus on äratatud üles surnuist Isa kirkuse läbi, nõnda võime ka meie käia uues elus" (Rm 6:3–4). Kuna ristimisvee läbi on Kristus pühitsenud inimkonna ja kogu loodu, pole õigeusu teoloogia kohaselt ristimisvesi inimesele enam surmaks, vaid uue, igavese elu alguseks.

Lisaks kogu loodu lunastamisele Kristuses ja ristimisvee läbi, kannab jumalailumuse ikoon ka teist teoloogilist sõnumit, millele viitab ka püha nimi. See tunnistab kiriku usust kolmainu Jumala ilmsiks saamisest inimkonnale ja seda mitte vaid vaimselt, vaid kogemuslikult, nagu toonitab Uspenski.¹⁴⁸ Kui eelnevalt oli Kristuse alastus tõlgendatud tema enesealanduse märgina, siis mõni autor on seda tõlgendanud just kolmainu Jumala ilmsikssaamisena; Jumal on end midagi salgamata, midagi peitmata avalikuks teinud.¹⁴⁹ Järgnevalt on vaadeldud, kuidas ristimispüha ikoon annab edasi kiriku tunnistust kolmainu Jumala ilmumisest.

Kristuse sünnipüha ikooniga seoses on juba mainitud õigeusu teoloogiale iseloomulikku apofaatilist suhtumist, mis võtab tõsiselt Jumala varjatust, mis on samas tasakaalustatud jaatusega. Tundmatu ja varjatud Jumal on ometi tuntud oma ilmutuses. Seletamaks Jumala kahe "pooluse" vahekorda inimesega, eristab õigeusu teoloogia Jumala olemust ja tema energiaid ehk toiminguid. Atanasius Suure kohaselt on Jumal oma olemuse poolest väljaspool kõike, kuid samas siiski kõiges oma energiatega ehk toimimise poolest. See tähendab, et kuigi keegi pole Jumalat

¹⁴⁷ Ouspensky, Lossky, p.164.

¹⁴⁸ Ouspensky, Lossky, p.164.

¹⁴⁹ Sasaki, Takala, s. 123.

näinud, on ta teinud end inimkonnale tuntavaks oma toimimise läbi. Metropoliit Kallistos Ware hoiatab aga väärarusaama eest, justkui oleks energiad midagi Jumalast lahusolevat, nagu asi, mida ta endast inimestele annab. ”Olemus tähendab kogu Jumalat, nagu ta on iseeneses, energiad tähendavad kogu Jumalat, nagu ta on oma toimimises.” See võimaldab väljendada õigeusu kiriku kogemust, et kogu Jumal on üheaegselt kättesaamatu ja samas on kogu Jumal end inimestele ilmutanud.¹⁵⁰ Ükski kolmainu Jumala isikutest ei tegutse aga üksi, teistest eraldi, vaid lunastus on õigeusu teoloogias kogu kolmainu Jumala toimimine. Seda sama usku väljendab ka ristimispüha ikoon. Poeg on küll see, kes on tulnud ristimisele ning ühendab loodu igavesega, kaduva kadumatuga, kuid läbi Poja tegevuse osaleb kogu Jumal Kristus-sündmuses ning igal Kolmainu isikul on päästeplaanis ainulaadne ülesanne, millele viitab see, et nad kõik ristimisstseenis koos on kujutatud. Isa on inkarnatsiooni algataja, Poeg siseneb langenud maailma, võttes enda peale inimkonna patu ja surma ning Püha Vaim toetab Kristust, olles eriliselt kohal päästeplaanis otsustavatel hetkedel, kinnitades tema vabadust ja vabastades ta lihakssaamise tagajärgedest. Teisisõnu, Isa on see, kelle tahtest kõik sünnib ning Vaim on see, kes võimaldab Kristusel ka inimesena öelda ”jah” Jumalale ning valida Jumal ka kiusatuse ja kannatuse keskel. See ei tähenda aga, et Püha Vaim end peale sunniks, vaid vastupidi, Vaim muudab kogu inkarnatsioonisündmuse vabaduse ja armastuse väljenduseks, nagu kirjutab metropoliit Zizioulas. Ta on Kristuses sisenenud inimesse ning vabastanud ta surmast, allakäigust ja mandumisest. Tema teeb Kristuse surmast võidu kogu inimkonnale, mitte üksnes Jeesusele. Sellest ilmneb muuhulgas, kui tihedalt on õigeusu teoloogias kristoloogia seotud pneumatoloogia ja kolmainuõpetusega, mistõttu ei tohiks neid mingil juhul üksteisest eraldada.¹⁵¹

Kuidas on ikoonil kujutatud aga päästesündmuses osalevad teised Kolmainu isikud, Jumal Isa ja Püha Vaim? Püha Vaimu sümboliseerib ikoonil tuvi¹⁵², kes Pühakirja tunnistusega ühtivalt laskub Kristuse peale ning kelle jumalikkusele

¹⁵⁰ Ware, lk. 20–21.

¹⁵¹ Zizioulas, p. 108.

¹⁵² Püha Vaimu tuvina kujutamine on lubatud üksnes Kristuse ristimisündmusega seoses, nagu sõnastati Moskva kirikukogul (1666–1667), kuna üksnes siis on ta ilmunud tuvi kujul. Ouspensky, p. 372.

viitab teda ümbritseva sõõri tumesinine taustavärv. Tuvi on kõnekas sümbol, millele leidub analoogia Vana Testamendi veeuputuse loos. Kui veeuputuse loos pöördus Noa saadetud tuvi tagasi, õlipuuoks nokas, kuulutades veeuputuse lõpust, mis tõi rahu inimese ja Jumala vahele (1Ms 8:11, 21–22), siis samamoodi kuulutab Püha Vaim Kristuse ristimisikoonil Jumala armust, mis toob rahu ja lepitab inimese Jumalaga. “Siis oli see õlipuu oks, nüüd Jumala arm,” võtab munk ja teoloog Damaskuse Johannes selle sarnasuse kokku. Seega teeb Püha Vaim ilmsiks, et Kristuses on Jumal saatnud maailmale lunastuse. Eelnevalt mainitud õigeusu kiriku veendumusele, et mitte üksnes Jeesus, vaid kogu Jumal on päästeplaanis osaline, viidatakse Jumala lähedalolu sümboliseerivate valguskiirte abil Püha Vaimu ümber. Avanenud taevaid, kust kostab Jumala Isa hääl ning Jumala ligiolu ja toimimist sümboliseerib poolring ikooni ülaservas, millele mõnikord on lisatud kas Jumala õnnistav käsi või kahest rombist koosnev kaheksanurkne nimbus. Jumala kolmainuslikkusele on mõnedel ikoonidel eriliselt viidatud ikooni ülaservas asuvast poolringist väljuva ja Püha Vaimu kohal kolmeks jaotuva valguskiire kaudu.¹⁵³

Jättes kõrvale kolmainu Jumalat kujutavad sümbolid, liigub vaataja pilk järgnevalt Ristija Johannese, mõnedel ikoonidel lausa räsitud väljanägemisega kujule. Ristija Johannest kutsutakse õigeusu traditsioonis ka Eelkäijaks, viidates tema prohvet Jesaja ennustatud (Js 40:3) rollile valmistada ette Issanda tee, kutsudes inimesi meeleparandusele (Mt 3:3). Johannesel on seljas “kaamelikarvadest kuub, ja ta niute ümber oli nahkvöö, aga roaks olid talle rohutirtsud ja metsmesi” (Mt 3:4). Ikoonil ristib ta parajasti Jeesust, olles asetanud oma parema käe Jeesuse pea peale. See rituaalne liigutus kuulub jätkuvalt õigeusklike ristimissakramendi juurde. Mõnedel ikoonidel hoiab Johannes vasakus käes kirjarulli, mis viitab tema meeleparandusjutlustele, või on ta tõstnud käe palves taeva poole, väljendades oma kõlbmatuse tunnet Kristuse ristimise ülesandega seoses. Ütleb ju Johannes, nähes Jeesust ristimisele tulemas: “Mul on vaja lasta ennast sinul ristida – ja sina tuled minu juurde!” (Mt 3:14) Mõnedel ikoonidel on viitega Johannese meeleparandusjutlustele kujutatud puu, mille juurtele on asetatud

¹⁵³ Ouspensky, Lossky, p. 164; Sasaki, Takala, s. 122.

kirves. See tunnistab tema juutidele suunatud üleskutsest kanda “meeleparandusele kohast vilja”, sest “[k]irves on juba pandud puude juurte külge. Iga puu, mis ei kanna head vilja, raiutakse maha ja visatakse tulle” (Mt 3:8,10).¹⁵⁴

Jeesusest vasakul pool kaldal seisavad Kristust kummardavad inglid, kelle arv ikoonidel varieerub. Kuna neid Pühakirjas ei mainita, on Uspesnki kohaselt ka nende rolli läbi aegade erinevalt mõistetud. Mõnedel ikoonidel on nad selgelt tegevuses osalejad, olles valmis veest välja tuleva Kristuse riietega katma. Teisal on nende rolliks pigem Jumalat ülistada, millele viitab nende tõstetud pilk. Inglise käed on kaetud nende endi rüüdega, mis on erilise austusavalduse märgiks selle ees, keda nad teenivad.¹⁵⁵

Lisaks kohe silma hakkavatele isikutele, keda juba mainitud, on ristimisikoonil ka kaks figuuri, kes tähelepanelikul vaatelejal silma hakkavad ja oma isikute suhtes küsimusi tekitavad. Need on Kristuse jalge juures vees olevad või mõnedel ikoonidel kala seljas ratsutav vanaldane mees, käes suur kann, ja kala või kalasarnase olendiga ratsutav naine, kelle peas on mõnedel ikoonidel kroon. Just neis ilmnevad kõige selgemini ristimisikooni seosed Vana Testamendi ennustustega, mis tulevad ilmsiks liturgilistest tekstidest. Seetõttu käsitletakse nende kujutamise põhjusi ristimisikoonil põhjalikumalt järgmises alapeatükis. Siinkohal olgu märgitud üksnes see, et meesfiguur on Jordani jõe personifikatsioon ja naisfiguur mere allegooria, mis viitab ristimise Vanast Testamendist pärinevale võrdpildile, Kõrkjamerest läbiminekuks.¹⁵⁶

Kokkuvõtlikult tunnistavad kõik detailid Kristuse ristimis- ehk jumalailmumisikoonil kolmainu Jumala ilmumisest Kristuses ning kogu loodu pühitsemisest tema kaudu. Jäägu seda peatükki lõpetama neid kõiki teemasid kokku võttev tundide korra palvusel lauldav: “Ime oli näha, et taeva ja maa Looja jõel alasti on ja sulase käest kui sulane ristimist vastu võtab meie lunastuseks.”¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ouspensky, Lossky, p. 165.

¹⁵⁵ Sellisel viisil väljendatud austusavaldust on näha ka muudel ikoonidel, kus näiteks mõnd püha eset kandva isiku käed on kaetud. Komme ise on üle võetud Bütsantsi keisrikojast, kus keisrile midagi andes või temalt vastu võttes kattis inimene austusavalduse märgiks oma käed. Ouspensky, Lossky, p. 165.

¹⁵⁶ Ouspensky, Lossky, p. 165.

¹⁵⁷ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 156.

2.2.4. Kristuse ristimispüha ehk jumalailmumise ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega

Jumalailmumise ikoon ühtib pea täielikult evangeeliumi tunnistusega. Hommikuteenistusel loetakse Jeesuse ristimise tunnistus evangelist Markuse järgi (Mk 1:9–11) ja jumalikul liturgial evangelist Matteuse järgi (Mt 3:13–17). Evangeeliumi tekstidega ühtib püha stihhira¹⁵⁸ (2. viisil): “Kui meie Ärapäästja... ristiti, ja Vaim oma tulemise läbi Temast tunnistas, siis ehmatasid Inglise väed ära seda nähes, aga Isa hääl tuli taevast ja hüüdis: See, keda Eelkäija oma käega ristib, on minu armas Poeg, kellest mul hea meel on.”¹⁵⁹ Ka pühale eelneval päeval lauldakse troparis (4. viisil): “See kolmainus, meie Jumal, ilmutas täna ennast meile: Sest Isa tunnistas avalikult omaks Pojaks, ja Vaim tuli tuvi näol taevast maha. Poeg kummardas oma puhta pea Eelkäija ees ja, ristimist vastu võttes, päästis ära inimesed orjusest, sest Tema on Inimesearmastaja.”¹⁶⁰ Nagu näha, aitavad jumalateenistuste tekstid esile tuua Kristuse ristimissündmuse tähenduse püha Kolmainuse ilmsikssaamisena. Liturgilistest tekstidest ilmneb kolmainu Jumala ilmsikssaamise kõrval ka teine aspekt, millest ikoon tunnistab; Jeesus kogu loodu lunastajana. Ristimispühale eelneval laupäeval lauldakse (tundide korra) kondakis (4.viisil): “Jordani vee voogudesse täna minnes, hüüab Issand Johannese poole: Ära karda mind ristida, sest ma olen esiloodud Aadamat lunastama tulnud.”¹⁶¹ Püha stihhiras tunnistatakse sama (2. viisil): “Kui Sa eksinud inimest äralunastada tahtsid, siis ei põlanud Sa enese peale sulase nagu võtta, sest Sina, see Issand Jumal, pidid meie pärast meie loomust enese peale võtma, ja kui Sa, oh Ärapäästja, ennast ihu poolest ristida lasid, siis kinkisid Sa meile pattude andeksandmise.”¹⁶²

¹⁵⁸ Stihhira on jutustav, seletav õigeusu jumalateenistusel lauldav laul, mida lauldakse koos psalmidega. Stihhirad jagunevad sisu järgi eri tüüpidesse, nagu hommiku-, õhtu-, appihüüu-, dogma-, kiitus-, litaania- ja templistihhirad. Õigeusu kirikulaulust..., lk 7.

¹⁵⁹ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 161.

¹⁶⁰ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 147.

¹⁶¹ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 144.

¹⁶² Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 162.

Kristuse ristimise kaks aspekti, millest püha ikoon tunnistab, kolmainu Jumala ilmsiksaamine ning kogu loodu pühitsemine Kristuses, ilmnevad evangeeliumitekstis võrdlemisi hästi, mistõttu ei ole vaja eelnevalt avatud teemade kinnituseks rohkem näiteid jumalateenistuse tekstidest tuua. Järgnevalt vaadeldakse põhjalikumalt neid stseene, mida evangeeliumitekstis mainitud ei ole, ning mis seetõttu suuremat tähelepanu nõuavad. Need on Kristuse jalge ees olevad Jordani ja Mere personifikatsioonid ning eelnevalt mainitud ikoonitüüp, kus ristitav Kristus seisab ristikujuliselt paiknevate kiviplaatide peal.

Lisaks evangeeliumitele ja liturgilistele tekstidele on ikooni kujunemist ja seal kujutatud stseene mõjutanud ka Vana Testament. Uspenski kohaselt on jumalailmumise ikoon lausa üks enim Vana Testamendi analoogiaid sisaldav ikoon.¹⁶³ Mõned neist on juba eelnevalt mainitud, näiteks tuvi veeuputuse loost rahu- ja lepitussõnumi toojana ning Jesaja ettekuulutus Ristija Johannesest kui Issandale teevalmistajast. Lisaks on käeoleva ikooni puhul oluline välja tuua mõningad Vanas Testamendis leiduvad ristimise eelkujud, millest üks on Iisraeli rahva Kõrkjamerest läbimine (2Ms 14:21–22). Seosele Kõrkjamerest läbimineku ja ristimissakramendi vahel osutab ristimisikoonil kalataolise olendi seljas ratsutav Meri, kes muidu otseselt Kristuse ristimisstseeni ei kuulu. Kui Vana Testamendi ristimine kinkis Iisraeli lastele elu vaid sel korral, vaarao sõjaväe eest põgenedes, kingib Kristuse seatud ristimine usklikule igavese elu. Siinkirjutaja meelest on uue ristimise ehk Kristuses jõustunud uue lepingu väe suuruse märgiks ka see, kui väike on Meri Kristusega võrreldes. Siin ilmneb ka üks pööratud perspektiivi meetoditest, kuidas isikute tähtsust rõhutada; nad kujutatakse teistest suurematena. Käesoleval ikoonil tuleb see välja just Kristuse ehk uue ristimise sümboli ja Mere ehk vana ristimise sümboli vahekorra.

Kristuse jalgadest teisel pool on Jordani jõe personifikatsioon. Vanaldane, vahest kala seljas ratsutav, vahest lihtsalt vees ujuv habemega mees justkui põgeneks Jeesuse eest. Sellest hirmust, mis on pigem aukartus ristitava ees, kirjutab psalmist: “Meri nägi ja põgenes, Jordan pöördus tagasi” (Ps 114:3) ning sellest lauldakse ka Kristuse ristimise püha laupäevase teenistuse eellaulus ehk

¹⁶³ Ouspensky, Lossky, p. 165.

prokimenis¹⁶⁴ (6.viisil): “Vesi nägi Sind, Jumal, vesi nägi Sind ja kartis.”¹⁶⁵ Püha liturgilise teksti kohaselt on põhjuseks Jordani hirm, kuna ta on näinud “alasti teda, keda keegi pole näinud,” sest Kristus on ilmunud Jordanisse, et pühitseda vesi. Ka püha eelse tundide palvuse stihhira küsib (8. viisil): “Miks pöörad sa oma veed tagasi, oh Jordan? Miks pead sa oma jooksmist kinni ja ei jookse oma loodud viisi? Ma ei või ära kannatada põletavat tuld, ütleb Jordan, ma panen imeks ja ehmatan selle ütlemata alanduse pärast; sest ma ei ole harjunud puhtaks pesema ja seda, kes patuta, puhastama.”¹⁶⁶ Kõik need tekstid osutavad Jordani hirmu kaudu Kristuse suurusele ning tema erinevusele neist, keda Johannes varem oli ristinud. Kristus ei tule mitte enda pärast ristimist vastu võtma, vaid pühitsema Jordani vett, et Kristuse seatud uue ristimise kaudu tuleks õnnistus kogu inimkonnale. Samamoodi nagu mere personifikatsioon, osutab ka Jordan ristimise eelkujunditele Vanas Testamendis. Kristuse ristimispüha lugemine Vanast Testamendist jutustab sellest, kuidas prohvetid Elija ja Eliisa kuiva jalaga üles Jordani läksid, kui Eelija oma mantliga vett oli lõõnud. Pühade eelsel pühapäeval lauldakse troparis: “Tõesti, see oli justkui ristimine, nagu ka meie ületame [ristimises] elu jõe. Kristus on ilmunud Jordanisse, et pühitseda selle veed.”¹⁶⁷ Kokkuvõtlikult osutavad seega mõlemad Kristuse jalge ees olevad firguurid, Jordan ja meri, Vanas Testamendis leiduvatele ristimise eelkujunditele ning sellele, et Kristus on Jordani voogudesse tulnud kui Issand, kellest tunnistavad Vana Testamendi prohvetid, et pühitseda vesi inimkonna lunastuseks.

Lisaks ikoonis sisalduvatele Vana Testamendi paralleelidele osutamisele, aitavad liturgia tekstid avada ikooni kujunemisega seoses mainitud huvitavat ikoonitüüpi, mis kujutab ristitavat Kristust seismas kahe kivilaua peal ning kivilaudade all olevat madu, kurjuse kehastust, kelle pea Kristus on purustanud. Inspiratsiooni on saadud Ps 74:13 tekstist, kus psalmist kirjutab: “Sina lõhestasid

¹⁶⁴ Prokimen tähendab õigeusu jumalateenistusel algusütlust ehk eellaulu. See on Piiblist, tavaliselt psalmidest võetud salm, mida lugeja loeb ja koor laulab. Liturgias lauldakse ja loetakse prokimenit enne epistlit, õhtusel jumalateenistusel enne evangeeliumit, hommikusel jumalateenistusel enne Vana Testamendi valitud kirjakohtade lugemist. Õigeusu kirikulaulust..., lk. 15.

¹⁶⁵ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 147.

¹⁶⁶ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 152

¹⁶⁷ Ouspensky, Lossky, p. 165.

oma võimsusega mere kaheks, sina löid katki lohede pead vete peal.” Kristusest räägitakse kui surma võitjast, Saatana hävitajast, millest Johannese ilmutuseraamatus tunnistatakse: “Nemad [Saatana ja tema inglid] on ta ära võitnud Talle vere läbi ning oma tunnistuse läbi ega ole oma elu armastanud surmani” (Ilm 12:11). Ka pühale eelneva laupäeva teenistuse stihhiras lauldakse (8. viisil): “Issand ütleb nõnda Johannesele: Prohvet tule, risti mind oma Loojat, kes kõik armuga valgustab ja puhastab; puutu minu jumaliku pea külge, ja ära ole kahe vahel. Prohvet, olgu nüüd nõnda, sest ma olen tulnud kõik[e] õigust täitma; ... sest ma tulen seda vaenlast, kes vete sees varjul on, seda pimeduse vürsti hukkama, et nüüd maailma tema võrkudest ära päästa, ja kui Inimesearmastaja, igavest elu andma.”¹⁶⁸ Kristusest mao ehk Saatana pea purustajana lauldakse mitmes liturgilises laulus, kuid kõikjal kinnitab see kujund juba eelnevalt välja toodud ristimisikooni tunnistust kiriku õpetusest Kristusest kogu inimkonna lunastajana ja maailma valgusena.

Kokkuvõtlikult võib näha, et Kristuse ristimis- ehk jumalailmumise ikoon vahendab mitut teemat. See kõneleb nii Kristuse kahest loomusest, kuid eelkõige Jumala kolmainsusest ning kogu loodu pühitsemisest ristimisvee ehk Kristuse läbi. Ikoon toob ka esile, et Kristus ei osale lunastussündmuses üksinda, vaid kogu kolmainu Jumal on sellesse kaasatud. Ristimissündmuse vaimset tähendust valgustavad lisaks evangeeliumide tunnistusele just liturgilised tekstid, mis toovad esile ka selle sündmuse eelkuvandid Vanast Testamendist.

2.3. Ülestõusmispüha ikoon

2.3.1. Sissejuhatus

Ülestõusmispüha ei kuulu kirikuaasta suurpühade hulka, kuna see on “pühade püha,” mis “ületab kõik pühad, nagu päike ületab tähed,” nagu on öelnud Gregori Teoloog.¹⁶⁹ See on kiriku ülevaim tunnistus Kristuse kõikvõimsusest, usu kinnitus ja märk inimeste ülestõusmisest, sest nagu apostel Paulus kirjutab: “ kui aga

¹⁶⁸ Õige usu kiriku jumalateenistused..., lk. 151–152.

¹⁶⁹ Lossky, 1976, p. 8.

Kristust ei ole üles äratatud, siis on teie usk tühine, siis te olete alles oma pattudes” (1Kr 15:17).

Kuna traditsioon ega ükski neljast evangelistist ei ole kajastanud Kristuse ülestõusmise hetke, austab ka ikoon seda vaikust. Et selle sündmuse olulisust arvestades ei saa seda jätta pildiliselt edasi andmata, on õigeusu traditsioonis levinud ülestõusmisikoonidena peamiselt kaks motiivi: salvikandjad naised Jeesuse tühja haua juures ja Kristuse laskumine surmavalda. Need mõlemad osutavad üksteisele ning väljendavad sama reaalsuse eri külgi, tunnistades kiriku usku sellesse, et surmal ei olnud lõplik sõna Kristuses ilmsiks saanud jumalikus müsteeriumis.¹⁷⁰

Järgnevalt on lähema vaatluse alla võetud Kristuse surmavalda laskumise ikoon, kuna siinkirjutaja arust väljendab just see jõuliselt selle müsteeriumi sügavat soterioloogilist mõõdet.

2.3.2. Püha algne väljakujunemine

Ülestõusmispühad on välja kasvanud juutide paasapühadest, mida veedetakse Egiptuse orjusest vabanemise mälestuseks. Ülestõusmispühade seosele juutide paasapühaga osutab ka juba väga varakult (200 pKr) ülestõusmispühade liturgiasse kaasatud Vana Testemendi kirjakoht Egiptuse orjusest põgenemisest. Uues liidus sai see püha aga uue ja sügavama tähenduse. Sarnaselt juutide paasapühaga, mil meenutati vangistusest vabastamist, tähistati algkristlaste hulgas püha algselt temaatilisena, orjusest vabastamise pühana. Seda küll mitte Egiptuse orjusest, vaid patu ahelaist, ajast ja surelikkusest ning vabanemist “Jumala laste kirkuse vabadusse” (Rm 8:21) ning “meie Issanda ja Päästja Jeesuse Kristuse igavesse kuningriiki” (2.Pt 1:11). Kuna patuorjusest vabastamine toimus Kristuse surma ja ülestõusmise läbi, hakati püha peagi tähistama Jumala Poja surma ja ülestõusmise meenutamiseks. Kiriku usu kohaselt on ta siirdunud sellest maailmast Isa juurde taevasse, vabastades kõik temasse uskujad oma ülestõusmise läbi igavesest surmast ja kinkides neile õiguse ja vabaduse saada Jumala lasteks, nagu püha Ambrosius

¹⁷⁰ Quenot, 1997, p. 73

Milanost¹⁷¹ selle on sõnastanud. Sellist “kristlikku paasapüha” veedeti liturgiauurija Gregory Dixi ja piiskop Arseni kohaselt juba apostlite ajal (1Kr 5:8). Püha varasest päritolust tunnistab ka püha kuupäeva paikapanemine Nikaia kirikukogul 325. aastal. Otsustati, et seda tuleb tähistada kevadisele pööripäevale järgneva täiskuu järgsel pühapäeval peale juutide paasapüha. Seega ilmneb, et erinevalt juutidest, kellel võis paasapüha langeda ükskõik mis nädalapäevale, fikseerisid kristlased juba üsna varakult, et Kristuse ülestõusmist mälestav paasapüha peab alati langema pühapäevale.¹⁷²

Kristuse ristilöömist ja ülestõusmist – sündmusi, mille kaudu Kristus inimkonna vabastas – vaadeldi algselt ühise sündmusena ja ühise pühana. Kuna lunastus olid tihedalt seotud Kristuse ihu ehk kiriku liikmeks saamisega, mille kaudu ainsana nähti võimalust osa saada Jumala päästvast armust, siis oli juba varasest ajast komme ülestõusmispühade ajal kiriku liikmeks soovijaid ristida. Selleks eriliseks sündmuseks oli vaja ettevalmistavat paastu. Samas ei pidanud ilmikud, kes olid juba saanud päästvate sakramentide osaliseks, selleks sündmuseks kuidagi eriliselt valmistuma. Seega ei saa veel esimeste sajandite jooksul rääkida ülestõusmispühale eelnenud paastust. Siiski nõudis aasta olulisem püha mingit ettevalmistust. Gregory Dixi kohaselt paastusid teise sajandi lõpul küll kõik kristlased, kuid paastu pikkus varieerus. Mõni paastus vaid kaks päeva, mõni 40 tundi, mõni nädala. Pühadele järgneval 50 päeva kestval pühadeajal kuni nelipühani oli paatumine keelatud. Selles võib näha sarnasusi juutide kombega pidada peale paasapüha ning enne nelipüha rõõmus saagikoristusaeg, mil tänati Jumalat töötatud maal olemise eest ning meenutati seaduse andmist Siinai mäel ja Egiptuse vangipõlves orjadena teeninud rahva saamist Jumala rahvaks. Komme tähistada seda perioodi rõõmsate pühadega, tulenes omakorda varasest juutlusest, kus nelipüha oli saagikoristusperioodi lõpetav pidu. Kui juutide jaoks meenutas see päev Jumala rahva staatusesse sisenemist, siis kristlasele tähendas ülestõusmispüha

¹⁷¹ Ambrosius Milanost (340–397) oli Milaano peapiiskop ja üks mõjukamaid 4. sajandi kirikutegelasi. Ambrosius, kes on tuntud ka püha Ambrosiusena ning ühena ladina kirikuisadest, arendas muuhulgas välja Pühakirja kolm tõlgendusviisi. Lisaks loomulikule tõlgendusviisile (*natural sense*) võib Pühakirjale läheneda moraalsest (*moral sense*) või ratsionaalsest ehk teoloogilisest küljest (*rational/theological sense*). Sellest jaotusest on inspiratsiooni saanud ka kirikuisa Augustinus. McGrath toob välja, et just Ambrosiuse jutluste mõjul olevat kirikuisa Augustinus hakanud huvi tundma kristluse vastu. McGrath, pp.11, 130.

¹⁷² Arseni, s. 141–142; Dix, pp. 337–338.

sisenemist Kristuse tõotatud kuningriiki. Ülestõusmispühadest kuni nelipühani kestva pühadeperioodi jooksul meenutati nii Püha Vaimu väljavalamist kui ka kiriku moodustumist uue lepingu lastest ning seda, et “elu Vaimu seadus Kristuses Jeesuses on vabastanud [nad] patu ja surma seadusest” (Rm 8:2). Seega on ülestõusmispühades märgatavad judaismi mõjud, kuid pühade sisu on muutunud suunaga Jumala tulevase kuningriigi poole. Neljandal sajandil jagati ülestõusmise periood kaheksaks päevaks palmipuudepühast ülestõusmispühani ning eraldati nelipühast. Hiljem hakkasid Gregory Dixi kohaselt pühale lisanduma ka konkreetset Jeesuse elu ja ülestõusmisega seonduvad tähendused ning kinnitati ka paastumistavad.¹⁷³

2.2.3. Ikoonitüübi esimesed näited ja kujunemine

Mida kujutada ikoonil, mis tunnistab sündmusest, millel pole pealtnägijaid ega pole seda talletanud ükski evangeelium ega ka muud allikad? See, et Kristus on üles tõusnud, ilmneb alles ingli sõnadest ülestõusmishommikul hauale tulnud naistele: “Mis te otsite elavat surnute juurest? Teda ei ole siin, ta on üles äratatud” (Lk 24:5–6). Kuna ikoonid ühtivad Pühakirja ja traditsiooni tunnistusega ning ülestõusmishetk pole seega kujutatav, siis mida kujutada paasapüha ikoonil? Alkoguduses anti seda kristluse enesemõistmise seisukohalt kesket sündmust edasi Vanast Testamendist pärit võrdpiltide abil. Üks levinumaid Vana Testamendi motiive oli prohvet Joona tulemas välja kala kõhust, kus ta oli viibinud “kolm päeva ja kolm ööd” (Jn 2:1). Uspenski kohaselt pärineb aga juba 3. sajandist Dura Europose kirikust esimene kujutis Jeesuse hauale mürri toovatest naistest. Kui kristlusest 4. sajandil Rooma impeeriumis lubatud religioon sai ning muutus võimalikuks Kristuse enda kujutamine, ilmusid ka sündmuse teistsugused kujutised. Üks võimalus Kristuse ülestõusmise müsteeriumit edasi anda on näiteks kujutada Toomast katsumas Kristuse haavasid või mõnd muud Issanda ilmumist jüngritele. Samas on need kõik juba hilisemad sündmused, mis pole otseselt seostatavad paasapühaga.

¹⁷³ Dix, pp. 338–341.

Lahenduse selles küsimuses pakub evangelist Matteuse kirjutatu: “Ja ennäe, templi vahevaip kärises ülalt alla kaheks ja maa värises ja kaljud murdusid ja hauakambrid avanesid ja ärkas üles palju magama uinunud pühade ihusid ja need tulid hauakambritest välja ja läksid pärast tema surnuist ülesäratamist pühasse linna ja paljud said seda näha” (Mt 27:51–53). Sellele toetudes on kiriku traditsioon Kristuse ülestõusmise ja surmahetke tihedalt omavahel sidunud, lähtudes surnute surmavallast pääsemise ja Jeesuse surmavalda mineku otsesest seosest. Ka liturgilistes tekstides ilmneb Kristuse surma tihe side tema ülestõusmisega ning kui vahest heidetakse õigeusu meelelaadile ette, justkui oleks see ülestõusmise rõõmu rõhutades unustanud risti kurbuse, siis vähemalt liturgilised tekstid tunnistavad millestki muust. Kõlab ju paasapüha liturgial, et surm on surmaga võidetud, mistõttu oleks paasapüha ikooni jaoks sobilik just hetk, mis jääb Kristuse surma ja jüngeritele ilmumise vahele ehk hetk, mil Kristus on “alla läinud surmavalda” enne kui ta on “kolmandal päeval üles tõusnud” nagu apostlikus usutunnistuses lausutakse. Sellest hetkest kirjutab Peetrus oma esimeses kirjas, öeldes, et Kristus sel ajal, olles “elustatud vaimu läbi... läks ja kuulutas [surmavallas] vangis olevaile vaimudele”.¹⁷⁴ Seega on Kristuse surmavalda laskumise ikoon väga sobilik ülestõusmisikooniks¹⁷⁵, olles kinnitus kiriku usust, et Kristus on tõeliselt surnud ja kannatanud, kuid see ei ole mitte lõpp, vaid algus, kuna selle sündmuse läbi on ka inimestele antud ülestõusmise lootus.

Nagu esimeses peatükis mainitud, on ikoonide kujunemine tihti seotud kiriku dogmade kujunemisega. Seda on näha ka ülestõusmisstseeni ikoonoloogia kujunemise puhul, mis toimus samaaegselt suurte, kristoloogilisi küsimusi puudutavate kirikukogudega 4.–6. sajandil. Kui esimesed ülestõusmisikoonid kujutavad naisi hauas, siis juba 6. sajandist pärinevad Püha Markuse katedraalist esimesed teadaolevad kujutised Kristuse surmavalda laskumisest. Eriti levinuks muutus viimane motiiv 8. ja 9. sajandil Siinais ja Kappadookias.¹⁷⁶ Felmy kohaselt levisid hilisemale ülestõusmisikoonile eeskujuks olevad ikoonid alles 8. sajandil,

¹⁷⁴ Felmy, S. 120, 123; Ouspensky, Lossky, p. 185.

¹⁷⁵ Ülestõusmisikoonist kasutatakse ka nimetust anastasis-ikoon, mis tuleb kreeka keelsest sõnast *ανάστασις* – ülestõusmine.

¹⁷⁶ Quenot, 1997, pp. 72–73. Ouspensky, Lossky, p. 185.

kuigi Kristuse põrgusse laskumise motiiv kui ülestõusmise sümbol oli õigeusu kirikus juba varem olemas. Millised olid kõige esimesed Kristuse surmavalda laskumise ikoonid, ta aga ei täpsusta.¹⁷⁷

Säilinud näidetel anastasis-ikoonidest, mis pärinevad 9. sajandist, on juba näha klassikalisele ikoonitüübile eeskujuks olnud stseeni, millel Kristus tõmbab Aadmat randmest hoides hauast välja (Lisa 9). Aadama kõrval seisab Jeesuse poole sirutuv Eeva. Kristuse jalge all lebab võidetud Surm/Saatan ning eemal purustatud põrguvärad. Ka kuningad Taavet ja Saalomon tunnistavad juba varastel ikoonidel justkui prohvetitena Kristuse ülestõusmisest ning nemad esinevad ka kõikidel hilisematel ikoonidel; Saalomon noorema ja ilma habemeta, Taavet habemega väärrika vana mehena.¹⁷⁸ Hilisematel ikoonidel on Aadama ülestõusmist pealt vaatavate tunnistajate arv vahelduv. Kuningas Taaveti ja Saalomoni sekka on lisandunud Ristija Johannes ja muud Vana Testamendi prohvetid. Mõnedel ikoonidel on neid nii palju, et on näha vaid kaugusesse ulatuv nimbuste meri. Näiteks ühel Bambergis asuval suhteliselt hilisel, 19. sajandist pärineval ikoonil, on loetavad 22 pühakut, kelle taga paistab veel mitu rivi nimbuseid, mis viitab lõputule arvule koos Adamaga ülesäratatavatele. Selline ikoonide detailrikkus (Lisa 10) ja ka näiteks kahe teema, ülestõusmise ja naised hauast-motiivi ühele ikoonile kokkupanemine on iseloomulik eriti 17. sajandi ikoonidele. Hilisematel ikoonidel on ülesäratatavate hulgas kujutatud ka näiteks Kristusega koos ristilöödud röövlit, kellele Kristus kinnitab: “Tõesti, ma ütlen sulle, juba täna oled sa koos minuga paradiisis.” (Lk 23:43) See episood tugineb lisaks evangeeliumis Kristuse öeldule apokrüüfsele Nikodeemuse evangeeliumile, kus jutustatakse sellest, kuidas ülestõusnud Paradiisis röövliga kohtuvad.¹⁷⁹

Quenot' kohaselt võivad traditsioonilise surmavalda laskumise ikooni kompositsiooni eeskujuks olla Rooma keisrite võitused tähistavad kujutised, millel keiser tõmbab enda poole vallutatud linnade personifikatsioone või linnade esindajaid. Neid pilte tõlgendati ametlikult kui kujutisi rahvaste ja linnade

¹⁷⁷ Felmy, S. 125.

¹⁷⁸ Felmy, S. 126–127.

¹⁷⁹ Felmy, S.127.

vabastamisest neid “türanniseerinud” valitsejate käest¹⁸⁰. Kompositsiooni selline tõlgendus võimaldas kasutada Quenot’ kohaselt kristlastel sama motiivi, asetades keisri asemele vaimset võitu sümboliseeriva Kristuse, väljendamaks usku sellesse, et Kristus on vangistusest vabastanud surmavallas kinnipeetavad hinged.¹⁸¹

Alates 16. sajandi lõpust – 17. sajandi algusest, mida Uspenski on nimetatud nii vaimse kui ka kunstilise allakäigu alguseks vene ikoonimaali traditsioonis, hakati ka idakirikus kujutama Kristuse hauast tõusmist; motiivi, mis oli levinud lääne kunstis juba 11. sajandist alates.¹⁸² Kuigi Uspenski kohaselt on Kristuse hauast tõusmise algne kujutis Bütsantsi päritolu, oli selle esinemine arvatavasti väga harv ja sedagi illustratsioonide, mitte ikoonidena. Üheks näiteks on 9. sajandist pärinev kreeklaste illustreeritud Chudlovi psalter, kus sarnasus hiljem läänes levinud motiividega on siiski üksnes teemas, mitte aga välises vormis. Vene ikoonimaalis leiduvad esimesed hauast tõusmise ikoonid samuti alles 16. sajandi lõpust. Uspenski arust on põhjuseks vene ikoonimaalijaile soovimatus minna vastuollu Pühakirja tunnistusega, mistõttu on Kristuse ülestõusmise ikoone vähe ning need on lääne omadega võrreldes tagasihoidlikumad. Kristus on üldiselt kujutatud samades riietes kui põrgusse laskumise ikoonil ning mõnedel puhkudel on Kristuse ülestõusmine maalitud samale tahvlile kui surmavalda laskumine.¹⁸³

2.3.4. Ülestõusmispüha ikoon õigeusu teoloogia vahendajana

Ülestõusmispüha ikooni (Lisa 11) keskmes on kiriku tunnistuse kohaselt võitja ja kogu inimkonna vabastajana surmavalda laskuv Kristus. Ikooni kompositsioon on dünaamiline ning Kristuse asend jõuline. See ei ole enam ristil rippuv Jumal, enda peale võetud alanduses ja nõrkuses, vaid Ülestõusnu kogu oma vägevuses. Ikoonil on kujutatud Kristust tõmbamas Aadamat (ja mõnedel ikoonidel ka Eevat) hauast välja. Seda vaatavad tunnistajatena pealt mõlemal pool Kristust

¹⁸⁰ Küsimus, kas Rooma keisrid olid vabastajad, nagu nad end esitlesid ja kujutada lasid, või ise türannid, on omaette küsimus.

¹⁸¹ Quenot, 1997, p. 74.

¹⁸² Felmy, S. 120.

¹⁸³ Ouspensky, Lossky, p.188.

seisvad Vana Testamendi prohvetid ja õiglased, kes osutavad Kristuse kui selle peale, keda nad on ette kuulutanud, ning kelle nad on nüüd ära tundnud. Kristus ise seisab mahatallatud põrguvärvate peal, mille all lebab mõnedel ikoonidel võidetud põrguvürst, Saatan, ümbritsetuna katki murtud lukkudest ja purustatud ahelatest. Teistel ikoonidel haigutab põrguvärvate all surmavalla sügavust ja pimedust sümboliseeriv pime koobas.

Ülestõusmispüha ikoon avab sümbolite kaudu paasa müsteeriumi vaimse tähenduse, selle eesmärgi ja tulemuse. Sest kuidas muidu, kui mitte sümbolite kaudu, väljendada seda “müsteeriumite müsteeriumi”, ülestõusmise imet, küsib Michel Quenot.¹⁸⁴ Müsteeriumi ja imet, mis tunnistab kiriku usku sellesse, et ristilöödud Kristus on surnuist üles tõusnud, läinud alla surmavalda, seal surnutele evangeeliumit kuulutanud ja surmavallas vangis olevad igaveseks eluks vabastanud. Järgnevalt tuleb lähema vaatluse alla, kuidas ülestõusmise ikoon seda usku vahendab.

Dante Alighieri “Jumalikus komöödias” on põrgu värvate kohale kirjutatud: “Kõik lootus jätke siia sisenedes!”, kuid antiigist mõjutatud poeet oli unustanud Kristuse, kirjutab Catherine Aslanoff. Ta jätkab: “[Dante] ei teadnud, et surmavald on vallutatud ja Jumala valgus on lõhkunud selle lukud ning purustanud selle ahelad.”¹⁸⁵ Selle sündmuse järel ei välista lootus ja surm enam üksteist, sest piltlikult väljendudes on Kristus põrguvärvate kohale kinnitatud sildi maha kiskunud. Just seda hetke, helendavaid rõivais võiduka Kristuse ehk lootuse sisenemist tema särale nii kontrastsesse surmavalla pimedusse ja lootusetusse, kujutab püha ikoon. Mõnedel ikoonidel on Kristuse vasakus käes rist, kuid mitte enam kui häbi ja surma sümbol, vaid võidurist. Kristuse säravvalged või kuldsed rõivad viitavad tema jumalikkusele, puhtusele (“[Kristus] on olnud kõigiti kiusatud nii nagu meie, ja siiski ilma patuta” Hb 4:15) ja tõe (“Mina olen tee ja tõde ja elu” Jh 14:6). Kristuse jumalikkus ja inimlikkus ehk tema kaks loomust on edasi antud Kristuse pead ümbritsevasse halosse kirjutatud Jumala nimena O Ω N (“Mina olen olev”) ja Jeesuse Kristuse nime esitähedega (IC XC) mõlemal pool Kristust. Kristust ümbritseb ülestõusmisikoonil mandorla, mida kasutatakse üksnes teatud

¹⁸⁴ Quenot, 1997, p. 82.

¹⁸⁵ Aslanoff, p. 17.

tüüpi ikoonidel: Kristuse kirgastumise ikoonil, toonelasse laskumise ikoonil, Jumalaema uinumise ikoonil ning Päästja taevavägede keskel-ikoonil. Kogu keha ümbritsev mandorla, mis tunnistab kiriku usku Kristuse sureliku ihu kirgastumisest, moodustub üldjuhul üksteise sees paiknevast kolmest ringist, mille rohe-sinine värvus sissepoole liikudes intensiivsemaks muutub. Michel Quenot' kohaselt viitab see Jumala apofaatilisusele, tema tundmatusele ja "kiirgavale pimedusele" ehk sellele, et ühelt poolt on Jumal end inimkonnale ilmutanud, kuid teisalt jääb ta inimsele viimselt tundmatuks. Kiirgav võidukas Kristus kesk surmavalla pimedust on väga võimas Kristuse väest ja jumalikkusest kõnelev kujund ning valgus, mis temast kiirgab, on Uspesniki ilmeka väljenduse kohaselt, eelseisva ülestõusmispühapäeva koidu sära.¹⁸⁶

Milline on aga selle sündmuse tähendus õigeusu teoloogia kohaselt inimkonnale? Mis on see sõnum, mida ikoon vahendab vaatajale? Metropoliit Hilarion tõdeb, et lisaks tänapäeval nii lääne- kui ka idakirikus levinud arusaamale, et Kristus laskus surmavalda, et üles äratada Vana Testamendi aegseid õiglast, on oluline rõhutada, et sellel sündmusel oli ka teine eesmärk. Eesmärk kuulutada surnutele rõõmusõnumit, et Jumal on saatnud oma Poja, et kõigil, kes temasse usuvad, oleks igavene elu (Jh 3:16). Paljud kirikuisad rõhutavad, et see kuulutus ei olnud suunatud üksnes Vana Testamendi õiglastele, vaid kõigile, kes surmavallas olid ja ka neile, kes sinna on minemas. Sellest tunnistab ikoonil Aadama ja mõnedel ikoonidel koos temaga ka Eeva hauast väljatõmbamine, kes inimkonna esivanemadena sümboliseerivad kogu inimkonda. See on kahe Aadama kohtumise hetk, kus haarates Aadama randmest, haarab Kristus – uus Adam – kogu inimkonna järele. Rõõmusõnumi kuulutamisest kogu inimkonda puudutava sündmusena tunnistavad Kristusest mõlemal pool seisvad Vana Testamendi tegelased. Kristusest paremal on tavaliselt kuningad Taavet ja Saalomon, kelle tunneb ära kroonide järgi. Lisaks on seal Ristija Johannes, kes koos kuningatega osutab Kristuse kui selle poole, kelle tulekut on ette kuulutatud ja kelles nad nüüd oodatud Messia ära tunnevad. Ka teisel pool Kristust, Eeva selja taga seisvad Vana Testamendi õiglast tunnevad Kristuses ära oodatud vabastaja. Kristusest vasakul

¹⁸⁶ Quenot, 1997, p. 82; Ouspensky, Lossky, p. 188; Sasaki, Takala, s. 122.

seisvate pühade hulgas on tavaliselt Aabel, keda on kujutatud noore karjasena, ning kes on süütult hukatuna Kristuse prefigüratsioon¹⁸⁷, ja käsulaudu ning vabadust ja selle püüet sümboliseerivat früügia mütsi kandev Mooses, kes oli esimese paasa tunnistaja. Kuigi Felmy järgi on ikoonil üksnes Kristuse ristisurma ajaks surnud inimesed, on Quenot' kohaselt Eeva selja taga kujutatud ka Paulust, mis osutab sellele, et Kristus toodud pääste on mõeldud kõigile, hoolimata ajast ja kohast.¹⁸⁸

Metropoliit Hilarioni sõnul muudab toonelaselaskumise stseen kardinaalselt meie arusaama Jumala toimimisest ajaloos. Jumal on laskunud Kristuses alla surmavalda ja kuulutanud evangeeliumit kõigile seal vangis olijaile. Seda kiriku usku vahendab mõnedel ikoonidel Kristuse kätte kujutatud kirjarull kui jutlustamise sümbol. Kuna selle kohaselt on inimesel võimalus kuulda evangeeliumit ka surma järel, ei tähenda surm paratamatut igavest hävingut, vaid teise staatusesse siirdumist, kus säilib võimalus Jumala poole pöörduda.¹⁸⁹ Samas ei tähenda see siiski universalismi ehk õpetust kõikide pääsemisest, nagu ekslikult on eriti kirikuisa Alesandria Kürilluse õpetust tõlgendanud, vaid kuigi Kristus kuulutas evangeeliumit kõigile, ei olnud ega ole kõik sellele vastuvõtlikud. Niisamuti õpetavad Damaskuse Johannes ja Maksimus Tunnistaja, et kõikide surnute ülesäratamine ning Jumalaga ühendamise ei tähenda, justkui oleks see kõikidele ühtmoodi rõõmus sündmus. Kirjutab ju ka Paulus oma kirjas roomlastele, et “[s]elleks on ju Kristus surnud ja saanud jälle elavaks, et ta oleks nii surnute kui elavate Issand” ning et lõpuks astub iga inimene “Jumala kohtujärje ette, nagu on kirjutatud: „Nii tõesti kui ma elan, ütleb Issand, minu ees nõtkub iga põlv ja iga keel annab tunnustust Jumalale” (Rm 14:9–11). Jumal ei sunni kedagi endasse vastu tahtmist uskuma, seega kuigi kõik viimsel päeval üles äratatakse, tõusevad mõned jagama elu Jumalaga ja teised Jumala kohtuks.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Quenot, 1997, p. 76.

¹⁸⁸ Quenot, 1997, pp. 82, 84; **Hilarion** (Alfeyev). *Christ the Conqueror of Hell*. The Descent of Christ into Hades in Eastern and Western Theological Traditions. A lecture delivered at St Mary's Cathedral, Minneapolis, USA, 5. November, 2002 <http://orthodoxeurope.org/page/11/1/5.aspx> (14.04.2013); Felmy, S. 127.

¹⁸⁹ Hilarion

¹⁹⁰ **Keating**, Daniel. Christ's Despoiling of Hades: According to Cyril of Alexandria. – *St. Vladimir's Theological Quarterly*. No 553 (2011), pp. 258-259; Ouspensky, Lossky, p.188.

Kokkuvõtlikult on sel sündmusel vastavalt õigeusu arusaamale soterioloogiline tähendus iga inimese jaoks. Kui Kristus oleks tulnud kuulutama rõõmusõnumit ülestõusmisest üksnes Vana Testamendi õigetele, oleks see Jumala õigluse väljendus. Head saavad teenitud tasu ja tõusevad üles koos Kristusega. Jumal on aga kristliku arusaama kohaselt armu Jumal, kes kuulutab rõõmusõnumit kõigile. Nii neile, kes on surnud enne Kristuse sündi, neile, kes ei kuulnud ega võtnud evangeeliumit vastu eluajal, kui ka neile, kes sünnivad pärast ikoonil kujutatud sündmusi. Aadamat surmavallast vabastades ei ole tegemist Kristuse ühekordse päästesündmusega, vaid ikoon toob esile kiriku arusaama selle sündmuse ajatusest ehk Kristuse ilmumist neile, kes teda maapealses elus tundma ei õppinud ning kõikide ülestõusmisest viimasel päeval.¹⁹¹

Lisaks viimisel päeval ülestõusmisele on mõned autorid viidanud ka selle sündmuse eksistentsiaalsele tähendusele juba inimese eluajal. Egiptuse Makariusele (u 300–390) omistatud tekstis “Vaimulikud jutlused” võrreldakse Aadama vabastamist iga inimhinge teekonnaga Jumala poole. Aadama ülesäratamine on sümbol inimhinge müstilisest ülestõusmisest, mida ta Jumalaga kohtudes kogeb, sest samamoodi nagu Kristus äratas allilmas kõik oma kutse peale üles ja kutsus nad uude ellu, toimib ta iga tema ligiolu igatseva hinges. Seega leiab ka Makarius, et Kristuse surmavalda laskumise sündmus polnud ühekordne, vaid iga uskliku hinges toimuv sündmus. Kristuse surmavalda laskumise eksistentsiaalsele aspektile osutab ka Felmy, öeldes, et Aadamas või iga inimene ikoonil iseenda ära tunda, sest tema kaudu on iga inimene ülestõusmismüsteeriumiga seotud.¹⁹²

Olles vaadelnud püha ikooni kaudu selle sündmuse ühte aspekti, Kristuse kuulutustööd ja surmavallast vangistatute vabastamist, tuleb järgmiseks küsida, mida tähendab Kristuse toonelasel laskumine surma seisukohalt. Kas ikoonil võidukana pörguvärvade ja nende all aheldatuna lebava Saatana peal seisev Kristus on hävitanud Surma võimu täielikult ja lõplikult? Kristuse jõuliselt ja säravalt kujult on raske pilku lahti rebida. Ta on sisenenud surmavalda mitte kui alistatu, vaid kui võitja, päästja, sest “surmal ei olnud väge teda pidada oma võimuses (Ap 2:24). Ülestõusmispühade hommikul jumalateenistusel lauldakse, et “Kristus on surnust

¹⁹¹ Hilarion; Keating, p. 265.

¹⁹² Hilarion; Felmy, S. 127.

üles tõusnud, surmaga surma maha tallanud, ja neile, kes hauas olid, elu kinkinud.”¹⁹³ Kinnitatakse, et Jumal, olles küll andnud inimestele vaba tahte, ei ole inimest jätnud võitluses Saatanaga üksi, vaid on kristliku õpetuse kohaselt ise sisenenud maailma ja asunud võitlusse inimese hinge pärast. Selleks on ta saatnud prohveteid ja õpetajaid ja lõpuks oma Poja, et võtta tagasi positsioon, mille Saatan oli endale omistanud. Ikoon tunnistab, et Kristuse surma läbi on surma jõud murtud. Elu ise on sisenenud surmavalda ning paik, kus Saatan valitses (*Sheol*), on muutunud tema enda jaoks vanglaks. Sellest kõnelevad mahamurtud väravad, mille peal Kristus seisab, kinniseotud Saatan ja teda ümbritsevad purustatud tabalukud ja ahelad. Mõnedel ikoonidel rõhutatakse Saatan vangistamist teda kinnisiduvad inglid. Apokrüüfse Nikodeemuse evangeeliumi kohaselt andis Kristus Saatanale personifitseeritud Põrgu kätte, käskides teda hoida vangis Kristuse teise tulemiseni. Kristuse laskumisega surmavalda on Saatan ainuvalitsemine seal lõppenud ja *Sheol* on täidetud Jumala kohaloluga, mida ikoonil kujutab Kristusest kiirgav valgus, mis igasse toonela pimedasse soppi ulatub. Purustatud lukud rõhutavad kiriku veendumust, et neid üksi ei saa enam kunagi sulgeda ega Jumala ligiolu sealt eemaldada. Neile, kes Jumalat armastavad, on tema surmavalla täitnud ligiolu meeldiv, kuid neile, kes Kristuse kuulutust vastu ei võta, muutub see kannatuse paigaks. Kuna Jumala kohaolu jääb põrgusse alles ka Kristuse ülestõusmisel, jääb see tema ligiolu paigaks ka neile, kes sinna hiljem saavad.¹⁹⁴

Kokkuvõtlikult tunnistab ülestõusmise ikoon, et Jumala nõrkuses, mis ilmneb tema ristisurmas, tuleb paradoksaalselt esile tema tugevus. Paasapüha ikoon kõneleb “müsteeriumite müsteeriumi” mõlemast poolest: elu võit on saavutatud surma kaudu, rist on kohalolev ka ülestõusmises. Lauldakse ka paasapüha õhtusel jumalateenistusel stihhiras (2. viisil): “Tulge kummardagem seda Jumala Sõna..., sest Ta on risti surma kannatanud, ennast maha matta lasknud oma tahtmist mööda, ja surnust ülestõusnud, ja mind eksinud inimest äralunastanud.”¹⁹⁵ See tihe seos risti ja ülestõusmise vahel on mõjutanud ka paasaikooni kujunemist, mistõttu pole ime, et ülestõusmise ikoon on just Kristuse surmavalda laskumise ikoon, mis kõneleb

¹⁹³ Õie Triodi-Raamat. Jurjev: Schnakenburgi trükikoda, 1911, lk. 4.

¹⁹⁴ Quenot, 1997, 84; Hilarion; Ouspensky, Lossky, p. 188; Keating, p. 260.

¹⁹⁵ Õie Triodi-Raamat, lk 29.

kristluse suurimast paradoksist, mille kohta apostel Paulus kirjutab: “[S]õna ristist on aga narrus neile, kes hukuvad..., [k]uid Jumal on valinud maailma meelest narrid... ja nõrgad, et häbistada tugevaid” (1Kr 1:18). Viimselt on Aadama ülestõusmine sümbolne kujutis tulevase ülestõusmisest, mille esimeseks viljaks on Kristus (1Kr 15:20). Samas ei ole see vaid pilk tulevikku, vaid Kristuse ristisurm ja ülestõusmine toimub kiriku liturgilises kogemuses uskliku südames iga päev, tuues saladuslikult juba nüüd surma ja kaduvuse keskele Jumala kuningriigi elu ja valguse.¹⁹⁶

2.3.5 Ülestõusmispüha ikooni seos kanooniliste, apokrüüfsete ja liturgiliste tekstidega

Michel Quenot' sõnul eeldab ülestõusmispühade ikonograafiast arusaamine sügavat liturgia tundmist¹⁹⁷, kuna ikoon kui liturgiline pilt, mis väljendab ortodoksi teoloogia sisimat olemust, pakub visuaalset kujutist tekstidest, mida liturgial lauldakse. Ikoon kuulutab paasapüha öisel jumalateenistusel ühes kogudusega: “Kristus on surnust ülestõusnud, surmaga surma maha tallanud, ja neile, kes hauas olid, elu kinkinud.”¹⁹⁸ Öise jumalateenistuse tekstid kinnitavad eelnevas peatükis välja toodud surmavalda laskumise sündmuse vaimset tähendust: “Et Sa küll alla hauda läksid, oh Suremata, siiski hukkasid Sa põrgu võimuse... ja tõusid üles kui äravõitja, oh Kristus Jumal.”¹⁹⁹ Ning teisel: “Sa uinusid lihalikult magama kui surnud, oh Kuningas ja Issand, ja tõusid üles kolmandal päeval, äratasid Aadama hukatusest üles, ja hukkasid surma ära. Sina oled see igavene Paasa Tall ja maailma Lunastaja.”²⁰⁰

Kuna evangeeliumid Kristuse surmavalda laskumise kohta midagi ei kirjuta, ongi liturgilised tekstid, milledest mõned näited toodi, ikoonide loomise peamiseks inspiratsiooni allikaks. Näiteid paasapühade liturgiast pärineb juba 4. sajandi

¹⁹⁶ Quenot, 1997, pp. 69–70.

¹⁹⁷ Quenot, 1997, p. 72.

¹⁹⁸ Õie Triodi-Raamat, lk. 4.

¹⁹⁹ Kondak, 8. viisil. Õie Triodi-Raamat, lk. 8.

²⁰⁰ Eksapostilari, 3. viisil. Õie Triodi-Raamat, lk. 13.

Süüriast, kuid Quenot toob näiteks ka juba 2. sajandil püha Sardise Melito kirjutatud paasateenistuse liturgia, kus ilmneb seos Kristuse ülestõusmise ja surmavalda laskumise vahel. Selles kuulutatakse: “Ma olen vabastanud need, kes on olnud hukka mõistetud ja andnud elu surnutele. Ma äratasin need, kes olid maetud, võites surma ja võidutsedes vaenlase üle. Ma laskusin põrgusse, kus ma sidusin Jõulise [Saatan] ning tõstsin inimesed taevasse.” Ka 2. sajandil elanud kirikuisa Ireneus kirjutab Issandast, kes mäletas oma lahkunuid, “kes puhkavad haudades ning laskus nende juurde, et tuua neile uudis lunastusest ning tõsta nad üles ning päästa nad.” Need kaks näidet²⁰¹ liturgilistest tekstidest osutavad juba teisel sajandil paasateenistuse liturgias välja kujunenud arusaamale Kristuse laskumisest põrgusse, kus ta võitis Saatan ja äratas üles ja võttis endaga kaasa surnuid. Samas jäävad varased näited liturgilistest tekstidest Quenot’ sõnul tihti tähele panemata ning võib jääda mulje, justkui oleks 4. sajandist pärinev apokrüüfne Nikodeemuse evangeelium ainus varajane allikas, mis sellest “müsteeriumite müsteeriumist” tunnistab.²⁰²

Nikodeemuse evangeeliumis jutustavad Kristuse surmavalda laskumisest Jeesuses juba tema esimesel külastusel templisse Messia ära tundnud vaga Siimeoni pojad, kes olid surnud, kuid kelle Kristus surmavalda tulles koos teistega üles äratas. Nende detailirohke tunnistus on lühidalt kokkuvõetuna järgmine: Jeesus siseneb surmavalda kui valguskiir, kelle tulekust kõik rõõmustavad. Saatan, kes tundub arvavat, et on võitnud Jumala enda, räägib personifitseeritud Põrguga, nõudes Jeesuse sisselaskmist. Põrgu aga keeldub, tundes hirmu selle ees, kes on mõne aja eest Laatsaruse tema vangistusest tagasi elavate sekka kutsunud. Kui juba Laatsaruse lahkumine raputas Põrgut nii kõvasti, on see märk, et see, kes nüüd on tulemas, on Jumal ise, tugev ja vägev, kes tuleb päästma inimkonda. Põrgu aimab ka ette, et kui ta laseb Jeesuse sisse, purustab viimane patu ahelad, mis vange põrgus hoiavad, ja juhivad nad igavesse ellu. Nende rääkides, kostab hüüe kui piksehääli, mis käsib: “Teie, väravad, tõstke oma pead, ja teie, igavesed ukSED, saage kõrgeks, et aukuningas saaks sisse tulla!” (Ps 24:7) Kristus murrab maha põrguvära, mida ei saa enam kunagi sulgeda, vangistab Saatan ja heidab ta

²⁰¹ Vt lisaks Quenot, 1997, lk. 75–76.

²⁰² Quenot, 1997, lk. 75.

põrgusse. Seejärel tõmbab ta Aadama oma kirkusesse ning sirutades välja oma käe, kutsub enesega kõiki, kes kannavad tema kuju ja sarnasust. “Ja Issand sirutas välja oma käe ning tegi Aadama ja kõigi oma pühakute kohale ristimärgi. Ning ta võttis Aadama paremast käest ning läks üles, välja põrgust, ning kõik pühakud järgnesid talle” (Nikodeemuse evangeelium 8(24):2)²⁰³. Lahkudes põrgust hüüab kuningas Taavet: “Laulge Issandale uus laul, sest ta on teinud imetegusid: tema parem käsi ja tema püha käsivars on toonud temale võidu! Issand on andnud teada oma pääste, tema on ilmutanud oma õigust paganate silme ees. Ta on tuletanud meelde oma heldust ja oma ustavust Iisraeli soo vastu; kõik ilmamaa otsad on näinud meie Jumala päästet” (Ps 98: 1–3). Lugeja märkab, et Nikodeemuse evangeeliumis avaneb justkui klassikaline anastasis-ikooni kirjeldus, nii sarnane on lugu ikoonil kujutatuga.

Lisaks sellele on ikooni mõjutanud ka Vanas Testamendis leiduvad Kristuse surmavalda laskumist ennustavad eelkujundid ja viiteid, mis on mõjutanud paasapüha ikoonograafia kujunemist. Üheks selliseks eelkujundiks, mida küll ikoonil pole, kuid mille mõju on näha liturgilistes tekstides, on prohvet Joona pääsemine kala kõhust, kus ta kolm päeva veetnud olid. Paasapüha hommikul jumalateenistusel lauldakse Kristuse ülestõusmisest: “Oh Kristus,... [sa] lõhkusid katki need igavesed lukud, kelle taga vangid kinni olid, ja tulid kolmandal päeval, kui Joona vaalaskalast, hauast välja.”²⁰⁴ Need sõnad kõlavad kui peegeldus prohveti tänapalvest kala kõhus: “Ma vajusin alla mägede alusteni, maa riivid sulgusid mu kohal igaveseks. Aga sina tõid mu elu hauast üles, Issand, mu Jumal!” (Jn 2:7) Eriti ilmekalt ennustab Kristuse laskumist surmahauda ja surnute ülesäratamist siinkirjutaja meelest psalmist. Paasapüha öisel teenistusel kõlav ning ka Nikodeemuse evangeeliumis leiduv aukuninga tulek on üks võimsamaid näiteid: “Teie väravad, tõstke oma pead, ja teie igavesed ukSED, saage kõrgeks, et aukuningas saaks sisse tulla! Kes on see aukuningas? See on Issand, tugev ja vägev Issand, vägev sõjas” (Ps 24:7–8). Ka psalm 107 tunnistab Kristuse ilmumisest põrgu pimeduses istuvate vangide juurde: “Nad istusid pimeduses ja surmavarjus,

²⁰³ Gospel of Nicodemus. The Apocryphal New Testament. Translated by M.R. James. Oxford: Clarendon Press, 1924. <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (15.04.2013).

²⁰⁴ Õie Triodi-Raamat, lk. 7.

olid vangis viletsuses ja raudus, sest nad olid tõrkunud vastu Jumala sõnadele ja olid põlanud Kõigekõrgema nõuannet. Siis ta alandas nende südant vaevadega; nad komistasid, ja ei olnud aitajat. Aga oma ahastuses nad kisendasid Issanda poole ja tema päästis nad nende kitsikustest. Ta viis nad välja pimedusest ja surmavarjust ning rebis katki nende köidikud. Tänapäeval nad Issandat ta helduse eest ja tema imeliste tegude eest inimestele! Sest tema on katki murdnud vaskuksed ja puruks raiunud raudriivid.” (Ps 107:10–16). Ka prohvet Hoosea kuulutab ette Kristuse päästetööd ja laskumist vangistatute juurde: “Tema teeb meid elavaks kahe päevaga, kolmandal päeval aitab ta meid üles ja me võime elada tema palge ees. Tundkem siis, püüdkem tunda Issandat: ta tuleb nagu ilus koidupuna; ta tuleb meile nagu vihm, otsekui kevadine vihm, mis niisutab maad“ (Ho 6:2–3).

Kokkuvõtlikult võib näha, et nii liturgilised tekstid, apokrüüfne Nikodeemuse evangeelium kui ka Vana Testamendi psalmid ja prohvetiennustused täiendavad ja avavad ikooni teoloogilist sõnumit ja kiriku kuulutust Kristusest kui surmavalla võitjast. Tema on prohvet Hoosia sõnadega koidupuna ja maad kosutav vihm ning valgus, mis põrgupimedusse laskub. Selles valguses, mis surmavalla täitnud on ja mille piiritusest tunnistab ka kaljudelt vastukiirgav valgus, pole surmal ega pimedusel enam mingit võimu, sest kiriku kogemuse kohaselt on Jumal Kristuses sisenenud ka kõige pimedamatesse soppidesse, kuni põrgu sügavuseni välja, murdnud surma väe ja kuulutanud surnutele evangeeliumi, “et ükski, kes temasse usub, ei hukkuks, vaid et tal oleks igavene elu” (Jh 3:16).

2.4. Kolme õigeusu kirikupüha ikooni analüüsi kokkuvõte

Analüüsitud pühadeikoonide – Kristuse sünnipüha, ristimise ja ülestõusmisepüha – puhul võib näha, et kuigi iga ikoon tunnistab erinevast sündmusest päästeloos, on need samas ka kõik tunnistused samast kiriku enesemõistmise aluseks olevast sündmusest, et Jumal on saanud inimeseks, et inimene võiks saada jumalikuks. Jumala lihakssaamise tähendust inimese jaoks avatakse erinevate Kristuse lunastustegevuse sündmuste kaudu. Kõige otsesemalt tunnistab kiriku usust Jumala lihakssaamisse Kristuse sünnipüha ikoon, kus viidatakse kogu loodu uuendamisele selle sündmuse läbi. Selle sündmuse avavad

lunastussündmusena eriti selgelt õigeusu jumalateenistusel lauldavad tekstid. Sama teemat, kogu loodu pühitsemist, kuid nüüd täpsustatult ristimise kaudu, kannab ka Kristuse ristimispüha ikoon. See avab ka kiriku usku Jumala ilmumisest kolmainu Jumalana, kes tervikuna osaleb päästesündmuses. Ka ülestõusmispüha ikoon kõneleb vaatajale inimese päästest, seda aga Kristuse surma ja ülestõusmise läbi. Ikoon teeb nähtavaks kiriku usu sellesse, et Kristuse surm on murdnud surma väe ning nüüd on kõigile, kes Kristusesse usuvad ja tema kuulutuse vastu võtavad, kingitud igavene elu.

Avastus, kuivõrd kõik käsitletud ikoonid tegelikult samast lunastussündmusest – Kristuse lihakssaamisest – kõnelevad, tuli siinkirjutajale üllatusena. Samas on see mõisteta töö esimeses osas kirjutatu valguses, kus öeldi, et õigeusklikele on ikoon tunnistus Jumala lihakssaamisest ning kõik ikoonid, kujutagu need siis pühakuid, ingleid või Jumalaema, on viimselt Kristus-ikoonid ning avatavad üksnes inkarnatsiooni horisondil. Konkreetsete näidete põhjal avanes sügavamalt ka see, mida tähendab ikoon kui “teoloogia värvides”. See ei ole teoreetiline õpetus või “piibel kirjaoskamatutele”, vaid lunastussündmuse ehk Jumala lihakssaamise ning inimese pääste ja kirkastumise kuulutamine värvide kaudu. Liturgiliste tekstide toel avanes ka ikoonide tihe side liturgia ehk koguduse keskel elatud usuga, seotus kiriku kogemusega, millesse usklikud kasvavad. Konkreetsete näited jumalateenistustel lauldavatest liturgilistest tekstidest osutasid, et ikoon ei ole lihtsalt pilt päästesündmusest, vaid peegeldab sügavalt kiriku õpetust ja kogemust Jumala toimimisest oma ihu ehk kiriku keskel.

Kokkuvõte

Käesoleva töö eesmärgiks oli seatud kolme õndsuslooliselt olulise püha ikooni näitel osutada ikoonide rollile õigeusu kirikus kui “teoloogiale värvides”. Teoloogia on mõistetud kiriku õpetuse ja kogemuse lahutamatu ning üksteist täiendava suhtlusena, mille eesmärk ja siht on inimese Jumala sarnaseks muutumine ehk inimese jumalikustumine. Seda peetakse võimalikuks aga üksnes tänu sellele, et Jumal ise on saanud tõeliseks inimeseks, kannatanud, surnud ja üles tõusnud. See õigeusu teoloogias tihti korduv tunnistus, et Jumal on saanud inimeseks, et inimene võiks saada jumalikuks, on ka horisont, millest valitud pühade ikoone analüüsides on lähtutud.

Seatud eesmärki silmas pidades oli vaja avada ka ikooni kui fenomeni roll õigeusu kiriku õpetuses ja liturgilises kogemuses. Ikoon avanes kui tunnistus inkarnatsioonist, mis on võrdne Pühakirja ja traditsiooni vahendatava tunnistusega. Selgus, et küsimus ikooni tegemise võimalikkusest ja vajalikkusest ei ole sugugi kõrvaline, vaid puudutab kristluse keskset õpetust Jumala lihakssaamisest Jeesuses Kristuses ning järelkult ka küsimust inimese päästest. Kui Jumal ei ole lihaks saanud ning kannatanud, ei ole ka inimene ühendatud Jumalaga ning tema lootus igavesele elule on tühine.

Ikooni mõistmine õigeusu kirikus inkarnatsiooni tunnistajana muutis vajalikuks (1) ikoonidel kasutatava sümboolika tähenduse avamise väga üldisel tasandil, (2) ülevaate andmise ikooni kujunemisest algkristlikest sümbolitest kuni ikooniteoloogia väljakujunemiseni ning (3) ikooni teoloogiliste aluste selgitamise. Ikooni teoloogilise aluste selgitamises on esiteks osutatud ariaanliku tüli taustal ikooni seosele kolmainuõpetusega. Tunnistus, et Kristus on “nähtamatu Jumala kuju” (Kl 1:15) ning “see, kes on näinud mind [so. Kristust], on näinud Isa,” (Jh 14:9) sõnastati 325. aastal Nikaia kirikukogul tunnistusena Isa ja Poja samaolemuslikkusest. Töös selgus selle tunnistuse oluline mõju ikooniteoloogiale, kuna see teeb võimalikuks väita, et kuigi Jumal jääb olemuselt alati kujutamatuks, on ta ometi kujutatav sellena, kellena ta on end inimkonnale ilmutanud – Jeesuse Kristusena. Kuna Kristus on Isa täiuslik pilt, pole ikoonil kujutatud üksnes Kristuse inimlik loomus, vaid Jumal ise. Ikooni seos kolmainuõpetusega juhtis teise –

kristoloogilise – küsimuse juurde, mida avati pildirüüste tülide taustal. Chalkedoni dogma (451) kohaselt on Kristuses kaks loomust – inimlik ja jumalik – ühendatud segunematult, kuid samas lahutamatu. Väites, et Kristust ei saa kujutada, eitatakse kas Kristuse tõelist inimlikkust (mis oleks doketism) või väidetakse, et tema jumalik loomus on alla neelanud inimliku loomuse (mis oleks monofüsiitlus). Ortodoksid, olles teadlikud olemuse ja isiku vahel tehtavast eristusest, nõustuvad ikonoklastidega selles, et Kristuse jumalikkust olemust pole võimalik kujutada, kuid samas on võimalik kujutada tema isikut, mis ühendab nii tema inimliku kui jumaliku loomuse. Kuna iga kolmainu persoon omab sama jumalikkust loomust, siis sisaldub see jumalikkus täiuslikult ka Kristuse lihakssaanud isikus. Seetõttu võib õigeusu teoloogia kohaselt tunnista, et ikoon ei kujuta nähtamatut jumalikkust, vaid Jumalat, kes sai nähtavaks lihas.

Kirikupühade ikoonide analüüsile eelnevad teemad aitasid avada ikooni olemust ja tähendust õigeusu kiriku käsitluses, toimides teoreetilise taustana valitud ikoonide analüüsile. Analüüsitavaks oli valitud kristluse keskset sõnumit edastavate pühade – Kristuse sünnipüha, tema ristimispüha ehk jumalailmumise ja ülestõusmisipüha – ikoonid. Iga ikooni puhul anti ülevaade (1) püha kujunemisest, (2) ikoonitüübi tekkimisest, (3) avati ikoon teoloogia vahendajana ning (4) osutati selle seostele liturgiliste tekstide ja kanoonilise ning apokrüüfse kirjandusega, mis aitasid mõista ikoonil kujutatut tähendust seoses kiriku õpetusega lunastusest. Iga valitud ikooni puhul selgusid nende kaudu vahendatavad kesksed teemad. Kristuse sünnipüha ikoon vahendab Jumala lihakssaamise tõelisust ning Kristuse tõelist inimlikkust ja tõelist jumalikkust. Kristuse ristimispüha ehk jumalailmumise ikooni keskne sõnum on kogu loodu pühitsemine Kristuse (ristimisvee) läbi ja kogu kolmainu Jumala toimimine lunastussündmuses. Ülestõusmisikoon vahendab eelkõige Kristuse võitu surma üle ja lubadust ning lootust igavesest elust. Lõpuks selgus, et kuigi iga ikoon vahendab erinevat õndsusloolist sündmust, ei saa neid üksteisest eraldada ning ühtegi üksikult kui kõige olulisemat esile tõsta. Kokkuvõtlikult osutasid kõik vaadeldud pühadeikoonid viimselt õigeusu kiriku tunnistusele, et Jumala on saanud inimeseks, et inimene võiks saada jumalikuks.

Kuigi käesolevas töös on ikoonide kaudu esitatud õigeusu traditsiooni tõlgendus vastavatele pühadele, on neis sisalduv sõnum Kristuses inimesele osaks

saanud päästest omane kristlusele laiemalt, mistõttu võivad valitud ikoonid toimida sissejuhatuseks kristlusesse ka üldisemalt. Siin ilmneb ka käesoleva töö praktiline panus, olla teejuht õigeusu teoloogia ja usupraktika või laiemalt kristluse avamisel ning sellisena kasutatav ka usundiõpetuse tundide ettevalmistamisel. Kuna riikliku õppekava soovitusel lähtuvalt võiks religioonidega tutvuma just neile omasest lähtuvalt, siis on ikoon kui õigeusu kiriku õpetust ja kogemust vahendav objekt selleks töö autori arust väga sobiv. Töö sisaldab muuhulgas üldisemaid soovitusi usuliste objektide, sh ikoonide kasutamiseks usundiõpetuse tundides, et pakkuda õpilastele võimalus erinevaid meeli kasutades religiooni kogeda ja avastada.

Viimselt on kristlik sõnum Jumala inkarnatsioonist ja lunastusest ning ikoon, mis selle vahendajana toimib, siinkirjutaja arust aga olukord, milles inimene tajub oma sõnade piiratust. Kõik, mis selle kohta öelda püütakse, kahvatub, kui ikoon muudab kohalolevaks selle, kellest kirikuisad vaid negatsioonis kõnelevad ja kelle kohalolust ikoon õigeusu kiriku teoloogia kohaselt tunnistab. Ka siinkirjutaja koges, et ikoone analüüsides ei saa neid lõplikult "ära seletada", vaid tuleb ruumi jätta ka müsteeriumile, mida ikoonid õigeusu kiriku kogemuse kohaselt vahendavad, ja vaikusele, valgusele ning värvidele, lastes neil rääkida endile iseloomulikus keeles.

Icon as a Mediator in the Context of Orthodox Theology: An Analysis of Three Feast Day Icons

Summary

The purpose of this Master thesis, is to bring out the significance of the Orthodox icons in the light of theology. Theology is understood to be the inseparable and complementary interaction between the church's teachings and its experience, the purpose and goal of which is to conform man to the image of God; or as said in orthodox terms: the divinization (theosis) of man. This divinization is seen as possible only because God himself became a true man, suffered, died, and was resurrected. The confession, that God became man so that man could become divine, often recurs in orthodox theology, and this notion is the foundation of all icon theology. The role of the icons is also to guide man on the path of divinization. The main research question of this thesis is, how does the icon express this central idea of the Orthodox theology.

The first chapter of this thesis aims to explain the phenomenological role of icons in the Orthodox Church. This exploration will encompass the symbolism of icons, their relation to liturgy as well as their historical development and theological bases (the last one of which will be explored in relation to the doctrines on Trinity and Christology). This said, the first chapter will function as the theoretical background for the analysis of the chosen icons. The Feast Day icons examined in this thesis have been chosen for the reason that they express some of the central themes in God's economy of salvation. These are the Nativity of Christ, the Epiphany (Theophany), and the Resurrection of Christ. Each icon is analyzed in four steps: (1) How the Orthodox Feast came to be? (2) How this type of icon developed? (3) How does the icon mediate Orthodox theology? (4) How is the icon connected with liturgical texts and canonical- and apocryphal literature? How do these texts help to understand the church's teaching on redemption in relation to the image portrayed in the icon?

Each chosen icon portrays some part in the economy of salvation: The icon of the Nativity of Christ depicts the reality of God's incarnation, and with it Christ's nature as true man as well as true God. The central message of the icon of the Epiphany is the sanctification of all of creation through the baptism water of Christ. The icon also illustrates how God's three hypostases all function together in the act of redemption. The icon on resurrection proclaims Christ's victory over death, and with it an eschatological promise and hope for an eternal life. In summary, all of the icons presented depict the teaching and experience of the Orthodox Church on God's incarnation i.e. that God became man so that man can become divine.

Kasutatud kirjandus

Artiklid ja monograafiad

Ambrosius. „Jesus Christ – the Life of the World“ in Orthodox Iconography. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 205–211.

Andrejev, Vladislav. Art and Religion. Creativity and the Meaning of “Image” from the Perspective of the Orthodox Icon. – *Theology Today*. No. 61 (2004), pp. 53–66.

Arida, Robert M. Second Nicea: The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon. – *Creek Orthodox Theological Review*. Vol. 32, No. 4 (1987), pp. 417–424.

Pappismunki **Arseni.** *Ikonikirja*. Helsingi: Otava, 1995.

Aslanoff, Catherine. *The Incarnate God: The Feasts of Jesus Christ and the Virgin Mary*. Vol. 2. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1995.

Barasch, Mosche. *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York: New York University Press, 1992.

Dix, Dom Gregory. *The Shape of the Liturgy*. New Edition. London: Continuum, 2007.

Dragas, George D. St John Damascene’s Teaching about the Holy Icons. – *Icons. Windows on Eternity*. Theology and Spirituality in Colour. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp.53–72.

Drobot, Georges. Icons: Lines, Language, Colours, and History. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 160–169.

Felmy, Karl Christian. *Das Buch der Christus-ikonen*. Freiburg: Herder, 2004.

Ferrières, Jeanne. The Veneration of Icons Seen by a Woman Iconographer. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990. Pp.147–148.

Grabar, Anrdé. *Christian Iconography. A Study of its Origins.* London: Routledge & Kegan Paul PLC, 1969.

Howard, Christine. *Investigating Artefacts in Religious Eduation.* A Guide for Primary Teachers. London: Religious and Moral Education Press, 2009.

St. John of Damascus. *Three Treatises on the Divine Images.* New York: St Vladimir's Seminary Press, 2003.

Kallis, Anastasios. Presidency at the Eucharist in the Context of the Theology of Icons: Questios about the Ecclesial Representation of Christ by the Priesthood. – *Anglican Theological Review.* Vol. 84, No. 3 (2002), pp.713–729.

Keating, Daniel. Christ's Despoiling of Hades: According to Cyril of Alexandria. – *St. Valdimir's Theological Quarterly.* No 553 (2011), pp. 253–269.

Kostas, John. Windows into Heaven: The Role of Icons in the Greek Orthodox Church. – *Word & World.* Vol. 28, No 4 (Fall 2008). P. 366.

Lichatschow, D. S. *Nowgoroder Ikonen des 12. Bis 17. Jahrhunderts.* Leningrad: Aurora Kunstwerlag, 1981/1983.

Limouris, Gennadius. The Microcosm and Macrocosm of the Icon: Theology, Spirituality and Worship in Colour. – *Icons: Windows on Eternity.* Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 93–123.

Lossky, Valdimir. *In the Image and Likeness of God.* New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church.* New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Mazzarello, Maria Luisa. Teaching Religion through Art in Religious Education in Italian Schools. – *Good Practice in Religious Education in Europe.* Examples and Perspectives of Primary Schools. Berlin: LIT Verlag, 2007, pp. 101–114.

McGrath, Alister. E. *Christian Theology.* An Introduction. Fourth Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Nikolaou, Theodor. The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church. – *Creek Orthodox Theological Review*. Vol. 35, No. 4 (1990), pp. 317–332.

Onasch, Konrad, **Schnieper**, Annemarie. *Ikoonid*. Lummus ja tõeliskus. Tallinn: OÜ Trak Pen, 2003.

Ozoline, Nicolas. Theology in Colour: The Icon of Christ's Nativity. – *Icons. Windows on Eternity*. Theology and Spirituality in Colour. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 132–140.

Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. I-II. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1992.

Ouspensky, Leonid; **Lossky**, Vladimir. *The Meaning of Icons*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1999.

Quenot, Michel. *Ikoon*. Aken kuningriiki. Tallinn: Logos, 1991.

Quenot, Michel. *The Resurrection and the Icon*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

Sasaki, Petros; **Takala**, Vesa P. *Pyhäkuva ja ortodoksisuus*. Kuopio: Savon Sanomain Kirjapaino OY, 1980.

Schönborn, Christoph. *God's Human Face*. The Christ-Icon. San Francisco: Ignatius Press, 1994.

Schönborn, Christoph. Theological Presuppositions of the Image Controversy. – *Icons: Windows on Eternity*. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 86–92.

Metropoliit **Stefanos**. Bütsantsi kirikumuusika. – *Metropoolia*. Nr. 32, detsember 2006.

Metropoliit **Stefanos**. Bütsantsi kirikumuusika. – *Metropoolia*. Nr. 33, veebruar 2007.

Stichel, Rainer. *Die Geburt Christi in der Russischen Ikonenmalerei*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

Zizioulas, John D. *Lectures in Christian Dogmatics*. London/New York: T&T Clark, 2008.

St. **Theodore the Studite**. *On the Holy Icons*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.

Timuska, Evely. Marioloogia kui teotokoloogia õigeusu liturgilises kogemuses. Bakalaureusetöö. Tartu: TÜ usuteaduskond, 2007.

Tsikritsakis, George. An Analysis of Two Orthodox Icons: Rublyov's Nativity of Christ and Ritzos' Dormition of the Theotokos. – *Phronema*. Vol 24 (2009), pp. 65–82.

Ware, Kallistos. *Õigeusu tee*. Tallinn: EAÕK kirjastustoimkond, 2001.

Wybrew, Hugh. *The Orthodox Feasts of Jesus Christ and the Virgin Mary*. Liturgical Texts with Commentary. Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997.

Õige usu kiriku Jumalateenistused Suurtel Pühadel. Riia: Mülleri trükikoda, 1890.

Õigeusu kirikulaulust. Õppematerjal pühapäevakoolile. Tallinn: Eesti Õigeusu Noorte Liit, 2000.

Elektroonilised allikad

Crostini, Barbara. *Book and Image in Byzantine Christianity*. Polemics or Communication? <http://su.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:611939> (2.05.2013)

Dippippo, Gregory. *The Ancient Origins of the Nativity Scene*. New Liturgical Movement. Sacred Liturgy and Liturgical Arts. 5. January, 2012. <http://www.newliturgicalmovement.org/2012/01/ancient-origins-of-nativity-scene-part.html> (23.03.2012).

Gümnaasiumi riiklik õppekava, valikaine “Usundiõpetus” https://www.riigiteataja.ee/aktilisa/1140/1201/1002/VV2_lisa8.pdf (2.05.2013).

Hart, Aidan. Designing Icons: The Theology Behind Iconographic Perspective. – *Orthodox Arts Journal*. February 28, 2013. <http://www.orthodoxartsjournal.org/designing-icons-pt-8-the-theology-behind-iconographic-perspective/> (23.03.2013).

Hart, Aidan. Liturgical Arts and the Eye of the Heart. – *Orthodox Arts Journal*. June 25, 2012. <http://www.orthodoxartsjournal.org/liturgical-arts-and-the-eye-of-the-heart/> (30.03.2013).

Hopko, Tom. Broadcast *The Sunday of Orthodoxy*. Ancient faith Radio. March 24, 2013 <http://ancientfaith.com/announcements/the3> (1.05.2013).

Met. **Hilarion** (Alfeyev). *Christ the Conqueror of Hell*. The Descent of Christ into Hades in Eastern and Western Theological Traditions. A lecture delivered at St Mary's Cathedral, Minneapolis, USA, 5. November, 2002. <http://orthodoxeurope.org/page/11/1/5.aspx> (14.04.2013)

Met. **Hilarioni** jutlusest 29. jaanuaril, 2012 <https://mospat.ru/en/2012/01/29/news57351/> (30.03.2013).

Met. **Ware**, Kallistos. Lecture *The Holy Icons*. Doorway into Heaven. <http://www.youtube.com/watch?v=67x3GiPDfVk> (12.03.2013).

Pageau, Jonathan. The Ass and The Ox in The Nativity Icon. – *Orthodox Arts Journal* 24. December, 2012 <http://www.orthodoxartsjournal.org/why-an-ass-and-an-ox-in-the-nativity-icon/> (23.03.2013).

Pageau, Jonathan. Theophany and What Sacred Art Does. – *Orthodox Arts Journal*. 4. January, 2013 <http://www.orthodoxartsjournal.org/theophany-and-what-sacred-art-does/> (23.03.2013).

Põhikooli riiklik õppekava, valikaine “Usundiõpetus” https://www.riigiteataja.ee/aktilisa/1140/1201/1001/VV1_lisa9.pdf (04.05.2013).

The Gospel of Pseudo-Matthew. The Gnostic Society Library. Christian Apocrypha and Early Christian Literature <http://gnosis.org/library/psudomat.htm> (20.03.2013)

Suulised teated

Andrejev, Nikita. Suuline teade Helene Toivanenile 26.06.2012.

Lisa 1



Kätetatehtud ikoon
Novgorod
12. sajandi II pool²⁰⁵

²⁰⁵ Felmy, S. 22.

Lisa 2



Kristuse süünd, Kristus kahe looma keskel
Bütsantsi marmorreljeefi fragment
5. sajandi I pool²⁰⁶

²⁰⁶ Felmy, S. 75.

Lisa 3



Kristuse süünd
Jaroslav
17. sajandi lõpp²⁰⁷

²⁰⁷ Felmy, S. 79.

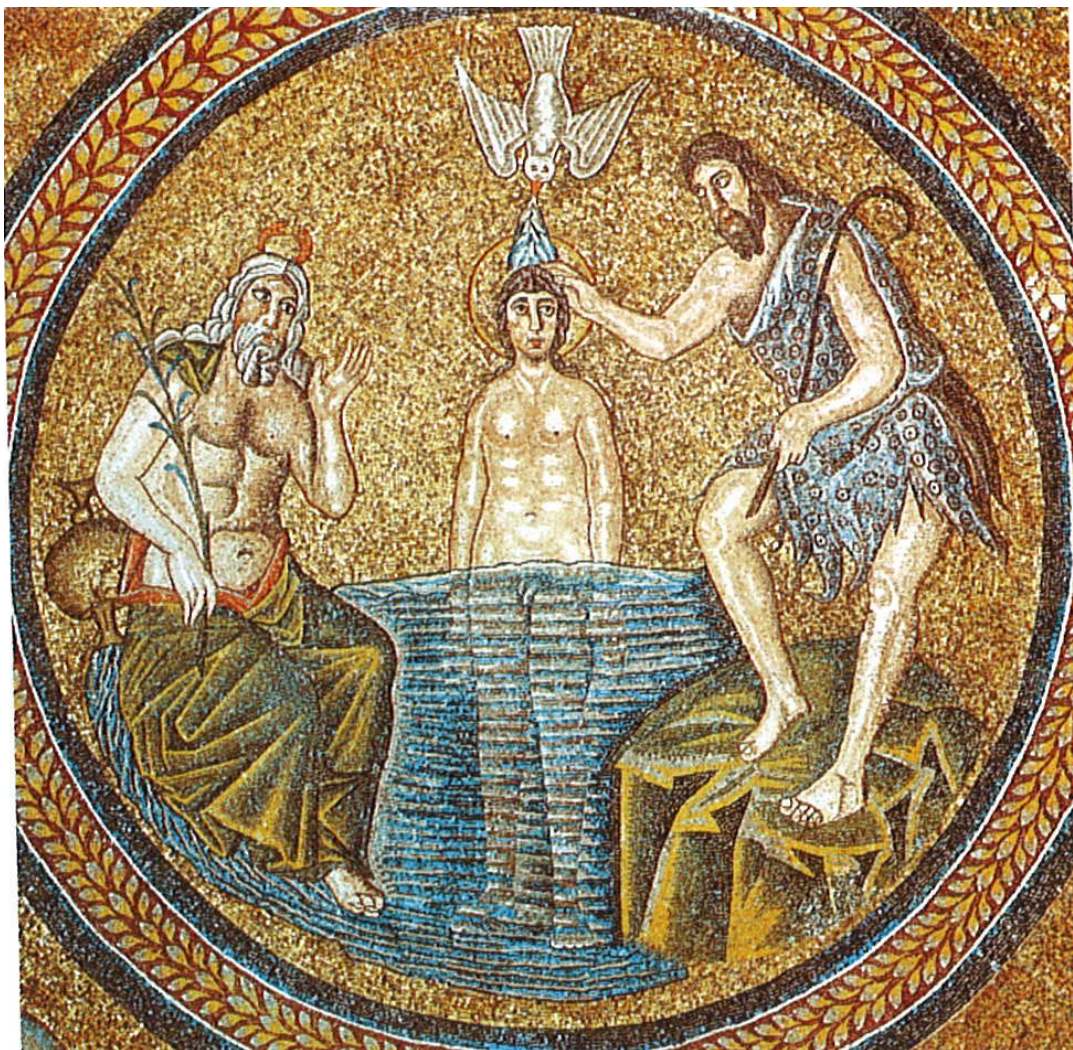
Lisa 4



Kristuse sünd
Päritolu teadmata
15. sajandi I veerand²⁰⁸

²⁰⁸ Felmy, S. 75.

Lisa 5



Kristuse ristimine Jordanis
Ravenna ariaanlik ristimiskabel, mosaiik
5. sajandi lõpp²⁰⁹

²⁰⁹ Felmy, S. 89.

Lisa 6



Kristuse ristimine
Kreeka
18. sajandi lõpp²¹⁰

²¹⁰ **Onasch**, Konrad, **Schnieper**, Annemarie. *Ikoonid*. Lummus ja tõelisuus. Tallinn: OÜ Trak Pen, 2003, lk. 106.

Lisa 7



Kristuse ristimine Jordanis
Venemaa
19. sajandi algus²¹¹

²¹¹ Femly, S. 90.

Lisa 8



Kristuse ristimine

Novgorod

15. sajandi lõpp või 16. Sajandi alugus²¹²

²¹² **Lichatschow**, D. S. *Nowgoroder Ikonen des 12. Bis 17. Jahrhunderts*. Leningrad: Aurora Kunstwerlag, 1981/1983, lk 157.

Lisa 9



Anastasis
Täpne päritou teadmata
Arvatavasti 9. sajandist²¹³

Lisa 10

²¹³ Felmy, S. 126.



Kristuse ülestõusmine
Moskva
1502–1503²¹⁴

²¹⁴ Felmy, S. 129.

Lisa 11



Kristuse ülestõusmine
Konstantinoopoli Chora kloostri seinamaaling
1321²¹⁵

²¹⁵ Felmy, S. 124.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Helene Toivanen (sünnikuupäev: 8. jaanuar, 1987)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Ikoon õigeusu teoloogia vahendajana: kolme kirikupüha ikooni analüüs“, mille juhendaja on Anne Burghardt ja Olga Schihalejev

1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

1. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
2. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 10. 05.2013